

مذا القيد وشخصيات

الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة

بقلم: عبدالفتاح الديري



مذاهب وشخصيات

الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة

بقلم : عبد الفتاح الديدي

المقدمة

١ - حقيقة الفلسفة

لاقت الفلسفة في كل العصور نقدا بلغ حد التجريح • لم يلبث كل باحث وكل فيلسوف أن عمل على تفنيدها • وعندما نتكلم عن الفلسفة نقصد الميتافيزيقا بوصفها فرع التخصص الوحيد الذي بدأت به الفلسفة والذي بقي لها من بين جميع الفروع المعرفية الأخرى • وقد قوبلت الفلسفة أو الميتافيزيقا خلال العصور المختلفة وحتى أيامنا هذه بالوان من النقد الذي لا رحمة ولا هوادة فيه •

وصادفتها أزمة أخيرة في مستهل هذا القرن كادت تعصف بها وتخرجها من دائرة العلوم البشرية • ويبدو أن تلك الأزمة قد تركت فعلا أثارا دامية على جبين الفلسفة الميتافيزيقية إلى حد لم نعد نتوقع معه أن تظهر من جديد فلسفات مذهبية متكاملة أو أبنية فكرية شامخة على نمط تلك التي وضعها أرسطو وإسبينوزا وهيجل وكانط • ما من أحد يجرؤ اليوم أن يخرج مذهباً ميتافيزيقياً على نحو مذهب أفلاطون أو ديكارت • ولا نتصور أن انساناً من أبناء هذا القرن سيسهر بحثين إلى إيجاد موقف يشبه تلك المواقف التي خلفها لنا التراث الفكري • كل ما يمكن تصوره هو أن بعض الفلاسفة يتخذ نقط انطلاق عصرية مصبوغة بميول خاصة من هذا الفيلسوف أو ذاك •

وقد واجه بعض الفلاسفة مذاهب الميتافيزيقين بأكثر من النقد الصريح • فقد رفض أوالئك الفلاسفة تلك المذاهب رفضاً كلياً تاماً واتبعوا في رفضهم ذاك أساليب شتى • فمنهم من نقدها معتمداً على أسس الفلسفة التي جاؤوا بها • ومنهم من خرج من دائرتها معلناً عليها الإنكار والاحض مستنداً إلى غير أصولها المبدئية • أو بمعنى آخر هناك من رفضها

معتددا على أصولها الخاصة بها وهناك من رفضها منكرا كل ما لها من أصول ومبادئ، ٥٥ من الفلاسفة من نقد الفلسفة من الداخل ومنهم من نقدها من الخارج .

أما من قام بنقد الفلسفة من الخارج فهم المسمون باسم جماعة الفاعلية . ولما كانت كل فاعلية هي انحطاط بالفلسفة على حد تعبير الكيه استاذ الفلسفة بالسويديون فقد ظلت هذه الجماعة بعيدة عن التأثير الحقيقي في مجالات الفكر الفلسفي الاصيل . أما الذين نقدها من داخلها فقد وصلوا أحيانا الى حد الفتك بها ٥٥٥ ولكن كما ان الرفض داخل في طبيعة الفلسفة ذاتها وضمن عملياتها فقد أدى انتقادهم الى انعاشها وزيادة الحياة في شرايينها . ومن هنا كان الرفض الفلسفي ولا يزال من صميم العمل الفلسفي الخالص . ولا تزال الفلسفة تبهج وتحفل للمذاهب النقدية أكثر من احتفالها لسواها لأنها تعد هذا النحو من مواقف المفكرين أكثر جرأة واقتحاما وتحقيا لرسالة العقل . وبذلك تنظر الى الفلسفات النقدية بوصفها أهم وأجنى من سواها .

فالنقاد الاول - أي ذلك الذي ينقدها من خارج أسوار الفلسفة - يعتمد في نقده على الإنكار لحقيقتها على نحو ما تفعل الماركسية والوضعية المنطقية . إن هاتين الفلسفتين - إن صح وصفهما بهذه التسمية - تقومان بالاعتراض على الفلسفة كمهمة من مهام العقل والفهم وتقومان من ثم بالفاتح دون تعرف على قضاياها أو نظر في موضوعاتها . أما الناقد الثاني فيأتي في العادة بعمل ملائم لطبيعتها لأنه يرفضها بقصد العبور الى ما يليها كما هو الشأن عند أرسطو بالنسبة الى فلسفة البلاطون (الصيديق افلاطون) وعند اسپينوزا بالنسبة الى ديكرات وعند كانط بالنسبة الى ليبنتسي أو هيجل بالنسبة الى شيلنج . فالفلسفة بهذا المفهوم النقدي الثاني محاولة مستمرة لاجتياز مرحلة بعد مرحلة وتخطى مشاكل الفكر بالصورة التي تظهر فيها عند فيلسوف بعينه .

وواضح من هذا كله ان الناقد الاول ينظر الى الميتافيزيقا على أنها وهم وأنها خلو من المعنى ولا جنوى من ورائها . ويحكم أيضا على نفسه في هذه الحالة بأنه غير مدرك للباطح الاصيل الذي نشأت عنه الفلسفة أو التي صدرت الفلسفة بشأنه وبأنه لم يتعرف على موضوع بحثها ولم يستطع أن يلم بحقيقتها كعلم . أما الناقد الثاني فقد فطن الى أن الفلسفة لا يمكن أن يمسك المرء بخيطها من الوسط أو من النهاية . عرف هذا الناقد الثاني جيدا أن الفلسفة تواصل سيرها من رفض الى رفض ومن

تصحيح الى آخر وأنها قد تقيم رفضها على أساس نقلة كاملة كما حدث بعد الكوجيتو الديكارتي أو على أساس هدم جانب معين كما يحدث عادة عند احلال نظرية محل أخرى .

وينظر الوضعيون الى نقد الفلسفة باعتباره قضاء على الميتافيزيقا ذاتها ونفيا لكل صورها ونماذجها . وهذا فهم ساذج في الواقع وهو أيضا دليل على عدم ادراك حقيقى لمهام الفلسفة وعلومها . اذ تخرص الميتافيزيقا على النقد حرصها على كيانها وعلى أصولها . تخرص الميتافيزيقا على النقد بوصفه من اوليات المهام الفلسفية ذاتها . وحرصها ذلك ناشئ عن أنها تعد نفسها رفضا مستمرا لمشكلاتها . ولا خلاف في أن النقد جزء من طبيعة الفلسفة وفي أنه متسق مع نظامها العام بحيث نظر اليه كإنتقاص بوصفه ميتافيزيقا الميتافيزيقا . ويمكن التحقق من معنى النقد عند كانت بواسطة خطابه الى ماركوس هرتس (١) .

فالنقد بهذا المعنى هو الميتافيزيقا ذاتها وقد اكتسبت احساسا أكثر وضوحا بوضعها وأهدافها وحدودها . وتعرض اردمان لهذا الموضوع الشيق في كتابه عن أفكار كانت حول الفلسفة النقدية المنشور في لايبنتشس بالمانيا سنة ١٨٨٥ .

ولا يتأتى مثل هذا الفهم لدى ناقد الفلسفة الا اذا بدأ بمسك الخيط من أوله ، واطلع على تاريخ الفلسفة اطلاعا واعيا دقيقا . فهكذا يمكنه أن يكتسب الشعور بالدفعه الافلاطونية الاولى نحو التعال وأن يضيف الى ثقافته هذه الخبرة في اجتياز المراتب وفي عبور المشاهدات وفي الاحساس بالعقلية الميثوثة في المادة الففل . عندئذ يكون الناقد قادرا على أن يظل فيلسوفا على الرغم من نقده المتصل للفلسفة . ذلك انه سيستخدم الالفاظ استخداما سليما واعيا في هذا الاطار النقدي وستعنى كلمات الفلسفة كل شئ بالنسبة الى كيانه الفكرى . ان الاعتراف باللعبه هو اول الطريق الى المشاركة فيها . ولا بد للمرء من اجتياز مرحلة طويلة من المران التقليدى حتى يتأتى له فى النهاية امتلاك ناصية الموضوعات وتمييز معالمها .

وقبل أن يحاول الناقد من خارج دائرة الفلسفة أن يتحسس ألفاظنا فى الفقرة السابقة أو ما قبلها بشئ من الامتعاض أو الانتكار أطلب اليه أن يتحرس قليلا وأذكره بضرورة التانى فى استنكاره . وسأحاول أن أشرح

(١) كانت : المحادثات ص ١٩٧ - جميعها ونشرها ادولف كاسيرر .

له وضعاً قد لا يعرفه حتى الآن وهو أن الفلسفات قد تعقدت مذهبياً إلى درجة لم تعد تسمح لأحد باقتطاع الكلام أو العبارات من كيانها العام للنظر فيها بعيداً عن ظروفها • إذ يشبه ذلك اقتطاع جزء من لوحة والنظر فيه وتأمله •

والناقد الماركسي لا يستطيع أن يتخل عن نقده • فهو لا يستطيع من ناحية أن يتخل من التمرکز الذاتي الذي يتمتع به في تفكيره وتصفه به كل مفهوماته وتصيغ بصيغته كل عباراته القاموسية في تعريف المصطلحات الفلسفية • وهو لا يستطيع من ناحية ثانية أن يتخل عن موقفه المدرسي المترابط مع جملة مفاهيمه الاقتصادية والسياسية الحتمية الصارمة • وهو لا يستطيع من ناحية ثالثة أن يوقف نشاطه الاصيل من معاداة الفلسفات التي يطلق عليها اسم المثالية ما دامت غير ماركسية • فعداوته لكل فلسفة غير الفلسفة الماركسية جزء من المفاهيم التي سبق اعتناقه لها وجانب من جوانب التقويض لجلور اجتماعية يفترضها كأي افتراض مسلم به سلفاً • ولذلك يعد الرفض الماركسي للفلسفة نوعاً من الفلسفة القيسية •

أما الناقد الوضعي فالامر عنده يرتكن إلى ضرب من الوهم • انه يتصور أن حلول كل المسائل قد توافرت له بعد أن استتب له الأداء اللفوي ولانته وسائل التحليل للقضايا • وكمن وضع رأسه في الرمال استطاع الوضعي المنطقي أن يطيح بكل مسائل الوجود والمعرفة والزمان والمكان والعلية • وتخلص بذلك من كل تاريخ الفلسفة ومن كل مشاكل الفلسفة وجلس في النهاية يتأمل الحصاد • فالوضعي المنطقي واهم لانه قد تصور الفلسفة تصوراً غاضباً من ازدحام المشاكل ولأنه لم يدرك إطلاقاً المؤديات الحقيقية الماثلة من جراء التقدم الحاصل بالفعل داخل حدود المعنويات • لا يتصور الوضعي المنطقي مجالاً يدعى مجال المعنويات والقيم ولا يدرك أن التقدم الحاصل في هذا المجال هو هو عمل الفلسفة • يريد الوضعي المنطقي أن يرى حديداً يتحرك وطوباً يقع كيما يظن إلى وجود المسائل الفلسفية • أما أن تقول له أن «لأنا افكر» أو «الكوجيتو» الفلسفي قد تغير من عصر لعصر فهذه مسائل لا يدركها ولا يفهمها ولا يريد أن ينصت لأي أقوال تتعلق بها •

واخطر ما في عمل الوضعي المنطقي هو أنه يتمسك بموقفه في الكلام باسم المنطق • ويظن أن هذا يجيز له اقتطاع الكلمات والعبارات من أقوال الفلاسفة للتعريض بها • والغريب أولاً هو أننا لا نجد مثل هذا

العداء السافر للفلسفة من قبل المناطقة الاصلاح الذين أوقفوا جهودهم وأبحاثهم على المنطق بالذات . كذلك لم تشهد الفلسفة الحديثة ظهور منطقي بالمعنى الصحيح من أصحاب هذه النزعة . أى ان الفلسفة المعاصرة لم تشهد لأحد من بين أصحاب هذه النزعة الوضعية المنطقية بأنه من خيرة رجال المنطق على الرغم من أنهم يعدون المنطق موضوع بحثهم الاوحد ومجال نظرهم الذى لا يتخطونه الى سواه .

هذا من جهة النقد الخارج عن دائرة الفلسفة ذاتها . أما من جهة النقد الداخلى فى محيط دائرة الفكر الفلسفى ذاته فهو ليس فى الواقع بالعمل اليسير . وتتطلب عملية الاجتياز الميتافيزيقي معاناة غير قليلة لموضوعات الفلسفة مع الجسد الشديد والدقة المتناهية فى استخلاص النتائج . ذلك اننا اذا وصفنا الفكر الفلسفى فى دفعته الاولى بأنه ميتافيزيقياً فلسفي واحد وهو انه اجتياز . والواقع ان نشأة الفكر مرتبطة بعدت هام وهو نقضى عالم الظواهر الطبيعية وعلمه وتحول الحقيقة الى ظاهر تخفى وراءه حقيقة أخرى من نسق مغاير ويجد الناس أنفسهم مدفوعين الى البحث عنها واستخلاصها . فالدعشة الاولى هى السبب فى تفتح بعد جديد وهو التعالى .

ومعنى ذلك أن مركز الاهتمام يبتعد قليلا عن موضعه الاول ويتجه مع ما يستشعره دون ما يمسك فعلا بتلابيبه . ويستعيد العالم نظامه من جديد من وجهة نظر أخرى تتقدم بها الفلسفة الى نفسها كمهمة تتطلب الاكتشاف والتعبير . وهذه الحركة البسيطة يطلق عليها اسم الاجتياز ، ويعتد هذا الاجتياز أهم عامل فى مساندة الميتافيزيكا . فمئذ ولدت الميتافيزيكا فى الغرب أصبحت لا تنفصل عن ديناميكية الفكر الذى يفصم عرى روابطه باحدى الحقائق من أجل التوجه الى حقيقة أخرى أكثر أهمية وأعمق أساسا . ويبدو هذا الاجتياز على صورة انفصال فكري وكدفعة هابطة صاعدة متعالية .

وقد نمت هذه الديناميكية الفكرية فى أوائل عهود الفلسفة اليونانية حول مشكلة الطبيعة . وليس ما يدعو للاستغراب اطلاقا أن يكون الاجتياز والتخطي هو السبب الاول فى وجود الميتافيزيكا . فقد ظهرت ايجساءات أول الكلام المفهوم ضمنا كما يقول جان فال(١) وراء التفريعات التى لا تنقطع فى دنيا الطبيعة . وكما لا ينبغي أن ننسى مصدر الانبثاق الاصيل فى

(١) جان فال : بحث فى الميتافيزيكا ص ١٩٧ .

عالم الفكر الفلسفى لا ينبغى من باب أولى أن ننسى ارتباط الاجتياز دائما بعالم الحس فى دنيا الطبيعة • وهكذا تظل الميتافيزيقا أكثر من رفض وتحليل وملاحظة لعالم الطبيعة • بل لا يطيب لها من ثم إلا أن تشارك مشاركة جادة فى التصعيد الى دنيا المعنويات والقيم والمفاهيم ابتداء من المحسوس والمعتاد •

٢ - التعبير الفلسفى :

ينبغى أن يمضى وقت طويل جدا قبل أن يسلس لنا الاسلوب الكتابى فى مواد الفلسفة • ستمضى سنوات قبل أن يقوى المشتغلون بالفلسفة على أن يتناولوا المشاكل بالاسلوب الفلسفى ، ستمضى أجيال قبل أن يعتاد القراء الاطلاع على كتابات الفلاسفة • وستمضى سنون طويلة قبل أن تستقر الكلمات المختلفة داخل اطرار الاستخدام الفلسفى السليم • ولا بد أن يقلق القراء اذا طلع عليهم أحد الكتاب بموضوع فلسفى لأن الكلمات لم تقو على تقبل القراء كل ما يدور بخلد الكتاب والشعراء والفلاسفة من معان • سيحبينا أحد الناس قائلا : ولكن العرب استطاعوا فى العصور الوسطى أن يعبروا عن شتى المعانى والاستعمالات الفلسفية وغيرها فى اللفاظ محددة •

ونجيب على ذلك بقولنا : نعم العرب استخدموا كلمات وفيرة للدلالة على أشياء كثيرة فى عالم الحس ولم يعد مع ذلك استخدامها اليوم جائزا • ولو كان الناس قد بلغوا فى إيماننا هذه مرتبة الدقة القديمة فى الصاق الكلمات بمسمياتها على نحو ما فعل العرب فى حياتهم العادية لأمكنهم اليوم أن يستخدموا اللفاظ الفلسفية العربية القديمة كدلولائها الفلسفية وأن يزيدوا عليها ما توافر لهم فى الاستعمال الطارىء الحديث • والمشكلة بعد ليست مشكلة إيجاد الالفاظ اللازمة من أجل الإشارة الى مسمياتها فى الواقع أو فى الفكر • فهذه وحدها تحتاج الى سنوات طوال من دراسة اللغة والفاظها وتحديد معانى كلماتها وموازنة هذه المعانى بما يشبهها فى اللغات الأخرى • وهذا كله ضرورى من أجل ترسيب الالفاظ فى اشاراتها واستخدامها استخداما صحيحا من حيث دلالاتها • بل هذا شئ ضرورى لازم فى حياة اللغة بوصفها رموزا تشير الى محسوسات أو الى معقولات • وهو ما لم نستكمله حتى اليوم ولم يتم لنا امتلاك ناصيته على نحو ما فى حياتنا الفكرية البسيطة • فما بالك بالمشكلة الأخرى وهى الأهم والأعمق وهى التى تتطلب أن يكون تعبير المرء عن فيلسوف معين

او عن فلسفة بعينها صحيحا متقاربا مع طبيعة العالم الذى يعيش فيه
ذلك الفيلسوف او فلسفته .

فالمسألة ليست مرتجلة بالصورة التى نتوهمها من جراء الاضطراب
السائد عندنا . وهذا الاضطراب ناشئ عن امرين : اولهما أننا نخجل
عادة من استخدام اللغة استخداما فلسفيا فى كتاباتنا حين يتطلب الامر
ذلك ويستدعيه . نحن لا نجرؤ ان نكتب كتابة فلسفية خشية اثارة القيل
والقال لدى الجمهور أو خشية الانخراط فى سلك الكتاب الجادين الذين
لا نحبهم ولا بالفهم الجمهور العادى . اننا نريد عادة أن نكتب بالاسلوب
اليسيط جدا حتى تتفتح امامنا مختلف الحالات وحتى نصبح فى مستوى
الادب لا فى مستوى الفلسفة ثم فى مستوى الصحافة لا فى مستوى الادب
ثم فى مستوى التحرير التلغرافى الفارغ من المضمون لا فى مستوى التعبير
الفلسفى الصحيح . وهذا من شأنه أن يجعل الكاتب أقرب الى عدد أكبر
من الناس وأحب لدى جهات متنوعة مريجة .

ولانبيها أننا لم نبلغ فى فهمنا وعلمنا بمسائل الفلسفة تلك الدرجة
التي تسمح لنا بأن نجرى الالفاظ داخل كلامنا على نحو علمى دقيق .
فالمشتغلون بالفلسفة لا يستطيعون حتى اليوم أن يكتبوا بلغة فلسفية
دقيقة ، ولم يبذلوا للفلسفة ما تستلزمه من الجهد والوقت والفحص
والأناة . فهم يكتبون عن الفلسفة كما تستلزم موضوعات الصحافة
والخطابة لا موضوعات الكتابة الفلسفية . ومن هنا يبلغ الباحث منهم
ما يبلغه من المكانة والوظيفة والمرتبة العلمية ، ويخطئ أخطاء لا تجوز
فى حساب الاطلاع الفلسفى العادى فضلا على البحث المختص العميق .
ولا شك أن نصف مهنة الفلسفة ينحصر فى استكمال القدرة على
التأليف والتعبير الفلسفيين . وينحصر نصلها الآخر فى الإلمام الكام
تفصيليا دقيقا بكتاباتنا وتواريخها ومذاهبها ورجالها . ويظل الفلاسفة
يكتبون دوما فى موضوعات الفلسفة سننوات طوالا حتى تتوافر لهم
الادوات اللازمة للتعبير . وللأسف انشاؤها التى لا تنفصل عن
موضوعاتها واشخاصها ومذاهبها . فليست كل كتابة من الفلسفة وان
عبر صاحبها عن موضوعات تتصل بالفلسفة أو عن مشاكل من صميم
الفلسفة . ولذلك فإن أهم فرع من فروع الفلسفة هو تاريخ الفلسفة .
يجب أن نحفظ عقل طالب الفلسفة منقوعا فى مصطلحات الفلاسفة
وتعبيراتهم امدا يتناسب مع ضرورة تشرب الاساليب الفلسفية وطرائق
التعبير فى شتى المذاهب .

وإذا شئنا أن نخلق جيلا من الكتاب والباحثين في حقل الفلسفة
وجب علينا أن نخشى جهدا كبيرا لتعريف الناشئين بطرائق التعبير
الخاصة بكل فلسفة وبكل فيلسوف . فلا ينبغي أن نتحدث عن أفلاطون
كما نتحدث عن شوبنهاور . ولا يجب أن نتكلم عن وضعية أوجست تونت
أو تين بنفس اللغة التي تستعملها عندما تنصدي للكتابة عن الوضعية
المنطقية الحديثة . ولا يصح أن يقال عن التفسير الظاهري أنه تفسير مثالي
أو تفسير واقعي أو تفسير نفسي ولا يصح أن تلقى الكلمات على إطلاقها .
وقد تكون المذاهب متقاربة ومع ذلك يخطئك التوفيق في التعبير على نحو
صحيح عن فكرتين من مذهبين شديدي التقارب أو الشبه . فلو قلت مثلا
إن اتجاه الفلسفات الظاهري واقعي كنت مخطئا أشد الخطأ ، ولو قلت
إن الشعور مصدر الاعتبارات الفلسفية عند برجسون وعند هوسرل كنت
مخطئا أيضا لضرورة تحديد الاستخدام الذي يخص به كل من الرجلين
طبيعة الشعور . وإذا اختلط عليك معنى الشعور بالاستخدام الفلسفي
والشعور بالاستخدام اللغوي العادي أو الأدبي كنت قد قطعت أشواطا
داخل مناطق الخطأ . وإذا قلت أن الظاهرية تعني بالظاهر دون الباطن
كنت كذلك مخطئا لأن الظاهرية بدأت باقتلاع جذور الاختلاف بين الظاهر
والباطن .

لهذا نقول إن المشكلة الأولى هي مشكلة الكتابة الفلسفية ذاتها .
وإن المشكلة الثانية هي مشكلة تناول المشكلات الخاصة داخل نطاق
الفلسفة بلغات تتناسب مع أصولها ومع طبيعتها . ومجال ضرب الأمثال
كثير في الكتابات المنتشرة هذه الأيام . ونحن نمعو هنا إلى إعادة النظر
في مناهج دراسة الفلسفة بالجامعات مع محاولة جعل الفلسفة مادة مستقلة
عن الدعوات الإصلاحية . لا شك أن مهام الفلسفة الجلييلة تدعوها أحيانا
إلى التدخل في مجالات لا تنتمي إليها مباشرة . ولا شك أن الفلسفة مطالبة
ببعث الاستقرار داخل أسوار الفلسفة ذاتها أولا . فالإلهام الجلييلة التي
تنسب إلى الفلسفة إنما تأتي في الدرجة الثانية بعد أن تكون قد استوفت
احتياجاتها من العناصر والانس والقمومات الأصيلة .

إن أسوأ دعوة تتناولها أقلام الكتاب المشتغلين بالفلسفة هذه الأيام
هي محاولة جعل الفلسفة موضوعا يشترك فيه القراء جميعا مشاركة
عادية . فهذا فضلا عما فيه من إرهاب للقرئين أعني لمجموع القراء وللفلسفة
يعرض الثقافة ذاتها للخطر نتيجة علم ارتكانها حقيقيا إلى مفهومات عقلية
عالية . ليست الفلسفة الإصيلة عرضا عاريا في حياة الناس وإنما تعتمد

كل جوانب الحياة اعتمادا جوهريا على وجود طاقة ذهنية وآفاق عقلية راسخة في زوايا المجتمع • لا شك أن الجمهور العادي لا يستفيد استفادة مباشرة من كل ما يتوافر داخل أروقة الحياة الاجتماعية من معارف وفنون وصناعات وفلسفات • فكلنا قد سمع عن وجود الطائرات التي تفوق سرعة الصوت ولكن لم يركبها من بيننا سوى أفراد معلولين ، وقد تكون الصواريخ ملكا للدولة وأفراد الشعب ولا يركبها رغم ذلك سوى أحد • كذلك سمعنا جميعا عن آفاق جديدة في التصوير والموسيقى ولم يتلوقها سوى عدد من أبناء الشعب • والفلسفة أيضا لا يلم بها ولا يوقف جهده عليها سوى نفر من المتخصصين الدائنين على استخراج مكتوباتها وتعميق جذورها • ومع ذلك فوجود كل هذه العناصر التكوينية بصورها الشائعة في زوايا الحياة الاجتماعية من شأنه أن يبعث إحساسا بالطمأنينة لدى الناس • ويشعر ذلك أفراد المجتمع بوجود مساند ومؤيدات روحية وعقلية لمهومات الحياة العادية البسيطة عند اللزوم • بل تظل هذه الأجهزة الكبيرة بمثابة المنابع التي تزود مجالات الحياة العادية بما تصهره وتذيبه في أرجائها من التعاليم والبيانات •

وكان من الممكن أن تبقى الفلسفة منحصرة في هذه الأبواب تؤدي وظيفتها من وراء حجاب • وهي وظيفة محسوسة معلومة وإن لم تكن واضحة ملموسة على نحو مباشر • ولولا كونها ذات أثر كبير حاد من حيث لا ندرى في أغلب الأحيان لما اهتمت الفلسفات الكالحة ذات الطابع العملي بأن تهتم أصولها وأبنتها • لو كانت الفلسفة من البساطة في تأثيرها الاجتماعي والروحي لما خصها أصحاب الفلسفاتجهزة بوسائل التحقيق العملي أن تسقط هذا العلم من مكانته العالية المتينة وأن ترميه بشتى الأوصاف وشتى النعوت التي تشوه معالنه وتفسد صناعته على أهله ومحبيه •

نعم • لو لم تكن الفلسفة ذات تأثير فعلى ولو لم يطلب إليها أن تكون ذات تأثير فعلى لما كانت موضع غيرة واهتمام الذين يقولون بانهمزاهما وضباعها • لو لم تكن الفلسفة ذات أثر بعيد الغسور في عقول الناس وافهامهم كقوة روحية مؤازرة لما عنى بهنمها أصحاب الدعوات السياسية أو أصحاب النشاط الحاد من أجل احتساب الفلسفة لوضعهم الخاص • بل وأقولها بمنتهى الوضوح والصرحة أن كل الفاشلين في دراسة الفلسفة ذاتها وفي الإقبال على جوهرها وفي الإحساس بهماها الحقيقية

هم الذين ينضمون للفرق المعادية للفلسفة ويمضون تحت لواء الكراهية
والقت لطبيعة الفلسفة •

ولا ينشأ الفشل الفلسفي من مجرد القصور عن استيعاب موضوعاتها
وموادها ومن العجز عن مشاركة الفلاسفة الحقيقيين تجاربهم الفلسفية
الجادة أو من محاولة تسخير الفلسفة للدعوات والاتجاهات المفيدة النافذة
من كل الوجوه الشخصية ••• لا ينشأ الفشل الفلسفي عن ذلك كله
فقط • إنما ينشأ الفشل الفلسفي خاصة من أن المشتغلين بها لا يستطيعون
مهما ألما بمعارفها وأصولها أن يصلوا إلى مرتبة التعبير الدقيق عن
موضوعاتها • فتتداخل الكلمات لتدخل خاطئاً في أساليبهم وكتاباتهم عن
مواد الفلسفة وتجري الألفاظ على أقدامهم بصورة مخزية معينة •

ويأتي ذلك كله من سبب واحد وهو أننا لا نعبر مشكلة التعبير
الفلسفي كل ما يليق بها من مكانة • ولو نظرنا بمجموعة من الباحثين
الذين يكتبون في موضوعات الفلسفة عن دراية حقيقية بمؤديات الألفاظ
ودلالاتها وعن إيمان حقيقي بالعلم الذي يشتغلون به توصلنا إلى المرتبة
اللائقة بنا • لا بد أن نعني بطرائق التعبير الفلسفي حتى تتوافر لدينا
مجموعة من الكتاب الذين يضعون الألفاظ في مواضعها ويعرفون لها
دلالاتها حتى نتمكن من خلق جو من التألف بين الكتاب والجمهور شيئاً
فسيحاً عن طريق الكلمات • ونستطيع كذلك بالتالي أن نرفع حقاً من
وسائل التفكير وأن نرفع بالتالي من التفكير ذاته • إذ أنه لا فكر بغير كلمات
ولا كلمات من غير مسميات •

الباب الأول الفلسفة الظاهرية

١ - ما هي فلسفة الظاهريات ؟

اننى جالس الآن على مقعد أمام مكتب أسطر عليه كلمائى فى صحائف أسندتها اليه • وتوجد أمامى الى اليمين محبرة • وأنا أشعر من حين الى حين بوجود هذه المحبرة ملقاة على المكتب مع بعض الكتب • وليس لى أن أشك لحظة فى وجود هذه المحبرة • فقد اشتريتها منذ أيام ودفعت ثمنها وأتيت بها الى هنا • بطبيعة الحال ان وجود هذه المحبرة لا علاقة له بى كائن يشع بما يحيط به • انها هنالك موجودة ، ولم يعد وجودها متوقفا على نظرتى اليها • لأننى حتى ولو لم أكلف نفسى مشقة النظر اليها فستظل موجودة •

ولكن وجودها قد تحول الى ظاهرة أمام ادراكى لأنها صارت جزءا من كيان عام تتمثل هي فيه كشيء مدرك من ناحية وكشيء حقيقى من ناحية ثانية • ومهما تغير وضعها أو موضعها ومهما صارت الى اليمين قليلا أو الى اليسار بل ولو أقفلت عليها علبة صغيرة من الورق المقوى فأننى ساكون مطمئنا دائما الى كونها محبرة • ويكفى ان يفرغ الحبر من قلمي الذى أكتب به كيما تمتد يدائى تلقائيا لالتقاط المحبرة ورفع غطاها وغمس القلم فيها ثم شطف الحبر بداخله عن طريق الضغط على مؤخرة القلم •

كل هذا يجعلنى أشعر بحقيقة وجود المحبرة ثم بالثققة فى كونها محبرة • لأننى عند احتياجى الى الكتابة الجأ اليها فأجد فيها من المداد ما يغنى للتعبير والتحرير • لذلك مهما تغيرت الأوضاع فهناك ظاهرة أصيلة هي وجود المحبرة على المكتب • وهذه الظاهرة تتأكد صحتها لجيلة ارتباطاتها بالموجودات الماثلة أولا ولأنها منظور اليها بالقياس الى ذات شعورية ثانية • فوجود المحبرة يتحول الى ظاهرة بفضل خضوعها لاشراف مشاعرى التى تتمثل أمامها المحبرة • فهى من جهة تقع فى مدار الوعى الخاص بى ومن جهة أخرى تدخل ضمن كيان عام من العلاقات • وهذا الاشراف فى حد ذاته يعطى الشيء الموجود كيانا ظاهريا • وإذا أصبحت ظاهرة خضعت بالتالى لمقومات البحث الفلسفى • أى أن الشيء يصبح موضوعا فلسفيا بمجرد وصوله الى مرتبة الظاهرة •

وإذا كانت الفلسفة تبدأ أساسا من الظاهرة فان الظاهرة نفسها لا تبدأ من الفلسفة • أعنى اذا كانت الأشياء تتحول الى ظاهرات فتصبع مادة فلسفية فانه من غير الجائز أن نحتضن فلسفة ما قبل النظر الى الاشياء

ليس من الجائز أن ننظر الى الاشياء من وجهة نظر فلسفية معينة . ولذلك يقول هوسرل (١) في كتابه عن المنطق الصوري والمنطق المتعالي ان هيوم قد ذهب الى ابعاد مما نتصور في التفكير الفلسفي الاصيل . لقد شاء هيوم ان يعود بنا الى الظاهرات التي نقوم بتجربتها بدون أى فلسفة سابقة . أدرك هيوم (في نظر هوسرل) المشكلة الماثلة في صميم النظر الفلسفي المتعالي لاول مرة . وأراد أن تقترب من الظاهرات بعد أن نتخل عن كل نظرة سابقة وبعد أن نتخلص من الايديولوجيات أو الملامح المذهبية . وهذا الموقف الجديد هو مفهوم الظاهرية نفسها . فالتجربة الخالصة أو بمعنى أصح التجربة الحرساء هي التي يجب أن تبحث عن التعبير الخالص لمعناها كما يقول هوسرل في كتابه عن التأملات الديكارتية .

وليس معنى هذا أن نقصد الى التعبير الذي يظهر في الاشياء بل أن نقصد الى الاشياء ذاتها . فالثورة الفلسفية التي جاءت بها الظاهرية تقترب اقترانا تماما بنداائها الثوري « الى الاشياء نفسها » . أى ان نقطة الابتداء هي الاشياء كما تتمثل في الظاهرة خلال التجربة الحرساء .

وادموند هوسرل مبدع هذا المذهب ولد سنة ١٨٥٩ ومات في سنة ١٩٣٨ . وهو لم يذكر مثل المجرة السالف في سياق فلسفته وانما تحدث عن المنضدة في غضون كتابه عن المنطق الصوري والمنطق المتعالي حين قال اننا موجهون في الواقع نحو ما هو شيء أو نحو المنضدة التي يؤدي معناها الموضوعي ذو المضمون المحدد الى مستويات مختلفة من التصورات الماثلة (٢) .

وهذه الاشياء المدركة تظل دائما على ما هي عليه في بعدها عن أى شك أو اجابة الى الدليل . ومحاولة ربط هذه الاشياء بنسق خاص من الأحكام هو الذي يؤدي الى عمليات نقدية ويستدعي عمليات عقلية منطقية تعتمد على التركيب والاضافة . أما هذه الاشياء المحسومة فهي أشياء حقيقية تسبق كل تفكير . وينبغي أن نهتم بالنظر اليها بطبيعة اتجاهاها الفكرى قبل أى شروح تعقيبية تضيفها اليها . ينبغي أن نتلقاها في صورتها غير المترابطة على نحو تركيبى بالضرورة قبل تحولها الى وحدات .

وأعطى هوسرل مثلا آخر في معرض حديثه عن لوحة فنية ولكنه اكتفى بالإشارة العابرة الى هذا المثل ولم يتوقف طويلا . وكان المفروض

(١) ادموند هوسرل : المنطق الصوري والمنطق المتعالي ص ٢٢٦ .

(٢) نفس المرجع ص ٩٤ .

أن يملا هوسرل فلسفته بالأمثلة • فهذه الفلسفة جاءت لتنقض الفلسفات العقلية السابقة ولتخلص الفلسفة الحديثة من التجريد الذهني • ولكنه اكتفى بعمله النظري تاركا مهمة التمثيل والتجسيم لتلاميذه والمفكرين من بعده أمثال هيلجر وسارتر وموريس ميرلوبونتي وفينك وفونكه ولاندرجيه •

أما المثل الوحيد الذي أطلقه هوسرل في كل فلسفته على الإطلاق فهو مثل نبرة الموسيقى إذا استثنينا التلحين السالفين العرضيين • هذه النبرة يمكن أن تؤخذ كممثل من المحسوسات على نحو ما هي عليه مستقلة عن المكان • وهي تحتفظ بهوية معينة (أى تظل هي هي) سواء اقتربت منها أو ابتعدت عنها أو أغلقت الباب بينى وبين الجهاز الذي تصدر عنه أو تركت الباب مفتوحا حتى يبلغنى صوتها • فكل هذه العوارض لا تؤثر في حقيقة أن النبرة الموسيقية قائمة بالفعل على الرغم من كل اعتبارات المكانية • وتقض النبرة من ناحية الى كل الظروف الحركية التي نمت فيها • أعنى ان مظهر النبرة الموسيقية هو الذي يوحى بأجوائها • ولكنها تدفعنا من الناحية التحليلية الاخرى الى مصادر الحس التي تكمن في كل الاشياء المحسوسة والتي تقودنا الى التركيبات السابقة على كل موضوع •

فهذا يعتقد هوسرل أن النظرة النقدية الفاحصة ونظرة العلوم الطبيعية الى الاشياء المحسوسة تأتي في مرحلة متأخرة على مرحلة النظرة الظاهري الى هذه الاشياء المحسوسة • وليست النبرات الموسيقية سوى ذبذبات أو اهتزازات تلعب دورا في المكان • ولكن علينا أولا أن نتخل عن هذا كله لنرى ما هي النبرة الموسيقية في حد ذاتها على نحو ما تتبدى لنا في الظاهرة • وعندئذ فقط نبلغ حقيقة النبرة الموسيقية كظاهرة وكمعطى من معطيات الحواس فحسب •

هكذا تكلم هوسرل عن الاشياء المحسوسة عندما تصدى لها في الجزء الثاني من كتابه عن الأفكار (١) • ويمكن ان نلمس أسلوب المنهج الظاهري في الفلسفة من هذا المثل • فهو أولا يرفض التجريد الفلسفي التقليدي وينزع ثانيا نحو الوصف الظاهري لحقائق الاشياء كما يشهدها الوعي الشخصي • ولذا فننتقل اليه دائما في الظاهرية هي الظاهرة نفسها • والظاهرة اذن هي المعطى المقدم الى الوعي بصفة مطلقة • والموضوعية ذاتها

(١) هوسرل : الأفكار Ideen

لا تصبح مادة للفكر أو للبحث إلا إذا تمثلت على نحو من الانحاء في
الظاهرة das Phänomen (١) .

وهوسرل هو الذى حدد في فلسفته النهائية أن كل تفكير ينبغي أن
يبدأ بالعودة الى وصف العالم الذى نعيشه . والواقع أننا لا نستطيع أن
نتبين وحدة أجسادنا التى نعيش بها دون أن نتبين وحدة الاشياء . وتتضح
لنا حقيقة حواسنا في اللمس والنظر ابتداء من الاشياء . ويتقدم العالم
الخارجي بكل الاشياء التى يتضمنها الى الحواس كوجه مألوف يحمل تعبيرا
نفهمه في التو . ولكن الوجه لا يعبر عن شئ الا بتنظيم الالوان والاضواء
التي يتكون منها ، ولا يوجد معنى نظرات الوجه وراء العينين بل يوجد
فوقهما . وتكفي لمسة لونية أقل مما ينبغي أو أكثر مما ينبغي في أية صورة
من أجل تبديل نظراتها .

ويضرب موريس ميرلوبونتي (٢) مثلا لذلك من أعمال المصور التأثيري
الفرنسي بول سيزان (١٨٣٩ - ١٩٠٦) . فقد كان يبذل من لوحات سيزان
شئ يشابه أنه يسعى لتصوير التعبير أولا . كانت اللوحات التي رسمها
في مبدأ حياته الفنية نوعا من التسجيل للتعبيرات مباشرة متخطيا الاشياء
ذاتها . ولذلك فشل دائما في محاولة التقاط هذه التعبيرات . وتعلم
سيزان من هذه التجارب شيئا فشيئا ان التعبير هو لغة الشئ نفسه وأنه
يولد مع رسومه ومعاله . لذلك أصبح التصوير عند سيزان محاولة
مستمرة لبلوغ سيماء الاشياء والوجوه عن طريق الاحياء التكاملي او بعث
الحياة كاملة في رسومها ومعالها الحسية . وهذا هو ما تؤديه الطبيعة ذاتها
في كل لحظة . ولهذا يصح أن يقال عن المناظر التي يصورها سيزان انها
تنتمي الى عالم سابق على هذا العالم حيث لم تظهر الناس بعد .

وهاهنا نكتشف نواة الواقع الحقيقي ، هكذا يقول موريس
ميرلوبونتي . فالشئ شئ لأنه اذا أبلغنا عن شئ ما فانه يفعل ذلك عن طريق
تنظيم مظاهره الحسية . والواقع هو الوسط أو المستوى الذي لا تنفصل
احدى لحظاته عن الاخرى وتكون كل لحظة فيه مرادفة للاخريات والذي
تبنى كل لحظة سواها من لحاته في تعادل مطلق . لذلك فالواقع هو الملاء
الذي لا يقبل التخطئة أو الانغضاء . ولو أردت أن تصف لون السجادة
تماما بغير أن تذكر السجادة المصنوعة من الصوف وبغير أن تقوم بتضمين

(١) بمعنى die Erscheinung بخلاف der Schein بمعنى مظهر ونسبتها مظهرية
في كتابه عن ظاهرة الإدراك ص ٣٧٢ .
(٢) ظاهرة الإدراك .

ذلك اللون جملة الخصائص اللمسية والتقلية والطبيعية فكان ذلك مستحيلاً فالشيء هو ذلك النوع من الكينونة الذي يقتضى التعريف الكامل لاحدى صفاته التعريف بالموضوع بأكمله والذي لا يتميز فيه المعنى من المظهر الكلى وتنشأ اعجوبة العالم الواقعي من أن المعنى يكون شيئاً واحداً مع الوجود فيه وأنا نلمح المعنى وهو يستقر داخل الوجود الى ماشاء الله .

وهيدجر في كتابه عن الوجود والزمان (١) حاول أن يحدد المعنى الاشتقاقي لكلمة الظاهرية . فأشار الى أن الظاهرية تعنى البحث عن معنى ما يظهر . ومن الناحية المنهجية الخاصة بالظاهريات أو الفينومينولوجيا حسب اسمها الاوربي اراد هوسرل أن يستبعد من الفلسفة كل أنواع سوء الظن فيما يتعلق بالحقيقة التي تنطوي عليها المشاهد المحسوسة نفسها . ومهما تكن الحقيقة في حد ذاتها فهي لاتخضع للبحث الا من حيث هي معطى من معطيات الوعي . وبدراسة مظاهر هذه الحقيقة وأشكالها التي تتجلى فيها وبحث الصور والنماذج والانماط التي تعكسها يمكننا أن نبلغ الحقيقة نفسها . فالظاهرية اذن دعوة للإقبال على ماهيات الاشياء لان الاشياء تتبدى في مظاهرها التي لايمكن أن تختلف عن ماهياتها .

والمنهج الظاهري لا يحب أن يوهم الناس بأنه سيقوم بحل جميع إشكالات الفلسفة . وهوسرل نفسه حاول أن يطبق المنهج الظاهري في فلسفته وإن يظل مخلصاً له . فاعلن في كتاب من أوائل كتبه عن «الافكار» انه لن يقوم بحل إشكالات الفلسفة الظاهرية . بل حسبه أن يقوم بوضعها وضعا سليماً من حيث هي مشاكل . وهذا المنهج الظاهري يعادل العلوم المنطقية والنفسية بل والطبيعية أيضاً في صدقها وسلامة نتائجها . لان أهم ما يوصف به هذا المنهج الظاهري هو انه يهدف الى أسلوب خاص بالشعور وبالوعي الذاتيين . وهو أسلوب يخفي منه كل شك . وذلك لان الذات هي الحقيقة الضرورية الاولى الموزعة في العالم . والعالم لا يفصل عن النظرات الذاتية الموجهة اليه . فتصبح بالتالي كل حقيقة من عالم الواقع حقيقة من حقائق العقل كما تصبح كل حقيقة من حقائق العقل حقيقة من عالم الواقع .

واذا تعلق نظرنا بشيء من الاشياء فمعناه أننا نرى هذا الشيء . وقد لا أكون واقفاً تماماً من وجود المحبرة في المثل الاول ولكنني متأكد من أنني أفكر في رؤية المحبرة . ومن المستحيل بلا شك أن نفصل هذين التأكيدين.

وأن نبقى وضوح التفكير فيما نرى بعيدا عن كل حكم يتعلق بالشيء المرئي .
فالادراك هو الفعل الذى لا ينفصل فعله عن المضمون الذى يحمله هذا الفعل
والادراك والمدرک لهما نفس البعد الوجودى بالضرورة . ولا يمكن
الاحتفاظ بالثقة فى الادراك اذا نحنا نقتنأ فى الشيء المدرک . . . واذا رأيت
محبرة بالمعنى الحقيقى لكلمة « رأيت » فلا بد أن تكون ثمة محبرة ولا أستطيع
بحال من الاحوال أن ألقى هذا التأكيد . فالرؤية تعنى رؤية شيء ما .
ورؤية اللون الاحمر هى رؤية لون احمر موجود فعلا كحدث . وقد ارتكز
هوسرل على حقائق الوجود الذاتى من أجل استبعاد الشك وتخليص الفكر
من عادة التشكك حيال المراتب .

وتود الظاهرية أن تصبح علما من العلوم وأن تحتفظ لنفسها بطابع
علمى جاد صارم . ولأجل بلوغ هذا الهدف وتحقيق هذا الغرض ينبغي أن
تبنى الظاهرية على منهج . ولابد أن يتحول هذا المنهج الى ما هو أكثر من
منهج أعنى أنه لابد أن يصبح فلسفة . وهنا يصير الاسلوب الخاص بالشعور
بحثا عن أسلوب للوجود . وحينئذ لا ينبغي أن يتعرض الفعل الشعورى
لأى دافع من دوافع الشك . والمقصود بالفعل الشعورى هنا تلك الواقعة
التي تنجم عن احتكاك الذات الانسانية بعالم الأشياء والناس . ولا يصح
أن يكون الفعل الشعورى موضع شك لمظهره المزدوج : الموضوعى والذاتى .
فحينئذ يتمثل الوجود الحقيقى فى الفعل الشعورى فهو ليس عرضة للشك
بحال من الاحوال . اذا ارتبط الوجود بأفعال الناس الشعورية اختفت كل
دواعى الشك فى هذا الوجود . والفلسفة ذاتها - ظاهرة أو غير ظاهرة -
ليست سوى هذا البحث عن الوجود فى خيوط الافعال الشعورية لدى
الناس .

ولم تسع الظاهريات للاختصاص بوجهة نظر معينة فى الفلسفة ولم
ترغب فى أن تكون صدى لمذهب بالذات . لذلك يحل لنا أن نطلق عليها
اسم العلم . فالواقع أن هوسرل قد شاء بهذه الفلسفة الجديدة أو بهذا العلم
الظاهرى أن يعالج اشكالات الفلسفة واشكالات العلوم وموضوعات
الدراسات الانسانية فى وقت واحد . ولذلك غير صحيح ان يقال عن
الظاهريات انها نحلة أو مذهب . فهى فى الواقع عبارة عن منهج لا يخدم
مذهبا بعينه بل العلوم جميعا من طبيعية وفلسفية وانسانية . وعلوم
الفلسفة هى المنطق والميتافيزيقا . وعلوم الطبيعة هى الفيزياء والرياضة ،
والعلوم الانسانية هى علم النفس وعلم الاجتماع والاخلاق والتاريخ .
والظاهريات تسعى كفلسفة لوضع دعائم هذه العلوم وضما جديدا يتلاءم
مع ما تتأهب له من مهام وفى بحاجاتها كعلوم ثابتة وطيدة .

٢ - ماذا تعنى فلسفة الظاهريات ؟

من المؤكد أن صعوبة المسائل الفلسفية تدفع بالكثيرين الى الانصراف عنها الى سواها من المسائل الادبية او الفنية او التاريخية ، انه من اليسير فهم هذه المسائل الاخيرة . اما الفلسفة فتصعد القارئ او المستمع بعباراتها المنطقية الجافة والفاظها الخاصة كالشعور والاحساس والادراك والتصور والمعرفة وحتى كلمة الظاهريات نفسها فى حاجة الى تعريف وتفسير .

ولكن ساعمد الى تقديم هذه الفلسفة الى القراء بالاسلوب المبسط الذى لا يستخدم الفاظا فلسفية كثيرة حتى نجعلها واضحة قريبة الى الازهان . وليس معنى هذا أن فلسفة الظاهريات نفسها واضحة فهى فى الواقع من أصعب الفلسفات ومن أشدها غموضا ، ولا تزال أكثر جوارها فى حاجة الى تقريب وتفسير . ولكن هذا لا يمنع أن نحاول هنا تعريفها وتحديد خصائصها بطريقة تجعل أصولها فى متناول اليد .

واسم الظاهرية مأخوذ من الظاهرة ، والظاهرة هى ما يواجه المرء تلقائيا فى الادراك العادى . وليس هناك أدنى علاقة بين هذه الفلسفة وبين اسم الظاهرية وهو ما يعنى الاعتماد على المراءى والشكل الخارجى . ذلك لان هذه الفلسفة لا تقسم الاشياء الى باطن وظاهر وانما تحارب هذا الانقسام وتعمل على اشاعة فهم الحقائق ابتداء من وحدتها الاصلية فى شكلها الخارجى ووضعها الداخلى . الظاهرية اذن لا تفرق بين المظهر والمخبى ولا ترى فى حقيقة أى شئ سوى انكاسه على صفحة الفكر البشرى وهى ما نسميه بالذات الانسانية .

لقد ظهرت فلسفة الظاهريات - كما سبق القول - على يد فيلسوف المانى مات سنة ١٩٣٨ عن ٧٩ عاما وهو آدموند هوسرل . حاول هوسرل فى مستهل هذا القرن أن يقدم تحليلات لفكرة الظاهريات من ناحية ثم للمنهج الظاهرى فى التفكير من ناحية أخرى . والظاهرية عند هوسرل هى عبارة عن وصف وتحليل للاحداث التى تقع على هيئة تمثّل وحسّم ومعرفة . ولهذا ينبغى أن تقف هذه الفلسفة موقفا محايدا بين علم النفس الذى يصوب نحو التفسير العلّى والناسلى لهذه الاحداث وبين المنطق البحت الذى يشغل نفسه بالقوانين المثالية . ولكن الظاهرية مع هذا تكف على متابعة وتحليل العمليات التى تؤدى الى وضع هذه القوانين .

أو بعبارة أخرى تقتصر الظاهرية رغم هذا على الوصف التحليلى لعمليات التمثّل والحكم والمعرفة . فالذات الانسانية محاطة بالموجودات

وبالناس الآخرين وهى بطبيعة وضعها وسط مظاهر العيش والحياة مضطربة. الى أن تدرك الاشياء وأن تصدر أحكاما عن كل ما يشغلها كما أنها تصل الى معرفة الحقائق . فهذا هو الأسلوب الطبيعي للحياة التي تخص الذات الانسانية . والوصف التحليلي الذي تقوم به الظاهريات مختلف عن كل اختصاصات علم النفس أو علم المنطق . فعلم النفس يدرس الاشياء من حيث تطورها ونموها ونشوتها الاولى وارتباط الوقائع بعضها ببعض وكود بعض الاحداث نتيجة لبعضها الآخر . وهذا هو ما نطلق عليه اسم التفسير العلي والناسلي . أما الانشغال بقوانين الفكر المثالية فمن مهمة علم المنطق ومعنى هذا أن المنطق يدرس عمليات الفكر من حيث هي نتائج مستخلصة من مقدمات سابقة عليها . فالقوانين المثالية للفكر هى القوانين الضرورية الناجمة عن تسلسل الافكار وترتب بعضها على بعض (١) .

ولا تريد الظاهرية أن تفتح هذه المجالات الخاصة بعلم النفس والمنطق ولا تريد أن تستعير منهما ما يلزم من أجل التفسير العلمى العادى . فهما لا يكفيان في حد ذاتهما لاداء الدور الفلسفى الكبير الذى تطالب به الظاهرية نفسها أو الجانب الهام الذى تفرضه على نفسها وتختص به . والمنهج الظاهرى لا يجب أن يوهم الناس بأنه سيقوم بحل جميع اشكالات الفلسفة . وهو سأل نفسه حاول أن يطبق المنهج الظاهرى فى فلسفته وأن يظل مخلصا له . فأعلن فى كتاب من أوائل كتبه عن « الانكار » انه لن يقوم بحل اشكالات الفلسفة الظاهرية وحسبه أن يقوم بوضعها وضعا سليما من حيث هى مشاكل . وهذا المنهج الظاهرى يعادل العلوم المنطقية والنفسية بل والطبيعية أيضا فى صدقها وسلامة نتائجها لأن أهم ما يتصف به المنهج الظاهرى هو أنه يهدف الى أسلوب خاص بالشعور الذاتى يختفى منه كل شك . انه يود الارتكاز على حقائق الوجود الذاتى وأن يخلص الفكر من عادة الشك .

ذلك لأن الظاهرية تهدف الى أن تصبح علما من العلوم والى أن تخلص الفكر من الشك عن طريق الاحتفاظ بطابع علمى جاد صارم . ولأجل بلوغ هذا الغرض وتحقيق هذا الهدف يبنى أن تبنى على منهج وأن يتحول هذا المنهج الى أكثر من منهج أى أن يصبح فلسفة . وهنا يصير الأسلوب الخاص بالشعور بحثا عن أسلوب للوجود . وحينئذ لا يبنى أن يتعرض الفعل الشعورى لأى دافع من دوافع الشك . والمقصود بالفعل الشعورى

(١) راجع ذلك فى كتاب نيكولاى هارتمان عن : Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (ص٢١) العالم الرئيسية ليتاثيرقا المعرفة

هنا الواقعة التى تنجم عن علاقة بين الذات الانسانية وعالم الاشياء
والناس . ولا يصح أن يكون الفعل الشعورى موضع شك لمظهره المزدوج:
الموضوعى والذاتى . فحيثما يتمثل الوجود الحقيقى فى الفعل الشعورى
فهو ليس عرضة للشك بحال من الأحوال . اذا ارتبط الوجود بأفعال
الناس الشعورية اختفت كل دواعى الشك فى هذا الوجود . والفلسفة
ذاتها - ظاهرة أو غير ظاهرة - ليست سوى هذا البحث عن الوجود فى
خيوط الأفعال الشعورية لدى الناس .

وقد جاءت الظاهريات نتيجة طبيعية للشك الذى راود النفوس كثيرا
فى أواخر القرن الماضى وأوائل هذا القرن فيما يتعلق بالعلوم جميعها ومن
بينها الرياضيات فى مطلع هذا القرن وهى التى يقول فيها برتراند رسل
Russell أن الرياضيات هى العلم الذى لا يدرك المرء فيه عم يتحدث
وفيم يبحث ولا ما اذا كانت عباراتها صحيحة (١) . فمن باب أولى تثير
أزمة الشك فى الميتافيزيقيا غير قليل من اهتمام المفكرين . وعلى اثر ذلك
انتابت الفلسفة الظاهرية نزعة واضحة تؤمن بالعلم وترغب فى بلوغ
مراتبه العليا وتهدف الى تدعيمه وتقويته وتثبيته . ولكن هذه النزعة
ذاتها كانت تتطلب منهجا . ونحن نتحدث عن المنهج فنحن نخرج من دائرة
العلم لنصطنع أسلوبا اعم من المتعضيات العلمية الخالصة .

ونظرة صغيرة الى الوراء تفسح لنا الطريق للنظر والتأمل . فالمنهج
الديكارتي عالج الشك بالارتكان الى فكرة الالهية الحيرة التى لا تخدع
وذلك كما يضمن سلامة المعرفة . ومنهج جون استيوارت ميل استند الى
تفسيرات نفسية غير مؤكدة لربط العلوم الى وقائع الحياة . والماركسية
أقامت ادعائها الوضعية على دياكتيك افتراضى : والوجودية تبنى كل
إيجابياتها على سلبيات عديمة . فالمنهج يقتضى عادة شبك الأفكار الأساسية
بمعنى الضرورة التى لا تثنى من مجرد احصاء الوقائع وتكرار التجارب .

وهوسرل يفعل نفس الشئ فى منهجه الظاهرى . كيف لا والظاهريّة فى
عمومها منهج قبل كل شئ وتعتمد على توطيد هذا المنهج عن طريق مقابلة
الظواهر ببراءة . لذلك استلزم المنهج طبيعة لا تشبه العلم فى شئ وهى
تلك التى ظهرت عندما خضع هوسرل لمقومات المنهج العقل الذى جرفه الى
تيار اللاعقلية البريئة فى مواجهة الوقائع . ولكن هذا الموقف ليس

(١) فرانسوا: ليليوينيه : أهم حيارات الفكر الرياضى وبه مقال بقلم اميل يوريل عن
(التبرير فى علوم الرياضيات) ص ٢٤ .

الا مؤقتا فى منهج هوسرل • وهنا يمكن أن ننسب إلى صلة الوجودية بالظاهريات • فهيدجر وقد كان تلميذا لهوسرل اتخذ من هذه الممحة المؤقتة فى منهج هوسرل فلسفة كاملة هى الوجودية • واللاعقلية صارت فيما بعد فلسفة الوجوديين ولكن المنهج الظاهرى امتد بعد ذلك إلى تأكيد دعائم العلوم ومن بينها الميتافيزيقيا والعلوم الطبيعية سواء بسواء • فاللاعقلية مجرد مرحلة فى المنهج الظاهرى •

وقد بزغت المشاكل جميعا فى فلسفة هوسرل من نقطة واحدة. استدعتها ظروف العصر بأكمله • هذه النقطة هى التى كشف عنها النقاب. فى كتابه عن أزمة العلوم الأوروبية والظاهريات المتعالية • فى هذا الكتاب ظهرت الأزمة الحقيقية فى ذهن هوسرل حيال العلوم السارية وبدأ الشك فى قيم المعارف العلمية يأخذ صورة مذهبية • فالعلم الحقيقى فى نظر هوسرل ينبغى أن يقوم على أساس متين صارم دقيق • ينبغى أن تكون فكرة العلم ذاتها سليمة صحيحة حاسمة ولا يكفى أن تتسم حقائقه وحدها بطابع حقيقى • ينبغى أن تقوم فكرة العلم ذاتها على دعائم أصيلة ثابتة. ولا تكفى بظهور عام فى شرعية الوقائع العلمية • ولذلك فإن العلم مع اعتماده كليا على الموضوعية فى حاجة ماسة إلى تبرير ذاتى وفى حاجة إلى أن تقوم موضوعيته على ذاتية مطلقة •

ولهذا لجأ هوسرل إلى الكوجيتو الذى لعب دورا هاما فى الفلسفة الظاهرية • والكوجيتو بكل بساطة هو الاعتبار المعنوى لكلمة « انا أفكر » • وقد كانت هذه العبارة بمثابة الحقيقة الأولى الواضحة بذاتها. والتى تقوم مقام الأساس فى فلسفة ديكارت • وهوسرل يخالف ديكارت. فى المفهوم الذى أعطاه لمعنى الكوجيتو • أو بمعنى أصح لقد اهتدى هوسرل إلى الكوجيتو فى غضون فلسفته ولم يفترضه مقدما • فما كان لفلسفة الظاهريات أن ترتكن إلى تفسير واحد يلقي به أضواها على آفاق.. النظام المنهبرى وأجزائه المتشعبة على نحو ما كان يفعل السلف • ليس فى الظاهريات كما قلنا وجهة نظر معينة تفرضها على أصول الفكر وأقسامه وفروعه ولا تحاول البدء من أطنان أو أحكام سابقة خاصة بها. لم تسع هذه الفلسفة إلى تطبيق تفسير موحد على جملة المظاهر الفكرية وإنما أرادت أن تبدأ من المراحل السابقة على التفسيرات وعلى وجهات النظر ومن جملة ما يستتب لتقائنا فى نطاق الحدى الأولى قبل أى تكبير بنائى للنظريات • أو بعبارة موجزة إنها تبدأ من كل ما يمكن رؤيته وإدراكه مباشرة حيثما لا نخضع للمؤثرات التى تعمينا من جانب الأحكام القبلية والتى تجعلنا تحت رحمة سلسلة كاملة من الحقائق المقررة سلفا •

هوسرل قد اهتمنى اذن الى معنى الكوجيتو وهو يصدد التسلسل الطبعى فى دراسته . فليس عنده ما نسميه نقطة بدء نفترضها فى اول الأمر ونبنى عليها أحكاما وقضايا . اننا نتأمل تلك التجربة الموهوشة الأولية التى يبدأ عندها الفكر الحقيقى ونحاول النظر اليها بوصفها اول المحيط نحو التفكير . فهذا يحدث فى الواقع ولا يمكن أن ينشأ التفكير الحقيقى ابتداء من بناء ذاتى نفسى أو ميتافيزيقى مثل النفس الانسانية أو الكوجيتو الديكارتى . وفى خلال التجربة الأولية الموهوشة تتساقط الأشياء فى داخلية الشعور دون أن يتحدد منها هذا الشيء أو ذاك . ويصل التفكير الى درجة الكوجيتو خلال عملية الاستيضاح المتصل للمصاعب المتعلقة بالتفكير والملاصقة له . وللمشروع فى التفكير لا بد من دراسة العلاقات المتعددة المعقدة التى تنشأ نتيجة لصلة الفكر ببدلوله . ولهذا فقد نصبت الفلسفة الظاهرية نفسها علما وصفيا بحتا .

والعلم الوصفى البحث يتعلق بالظواهرات وحسب . والظاهرة عند هوسرل هى ما يتقدم فى بساطة الى النظرة عند الملاحظة البحتة . والظاهرية هى دراسة وصفية خالصة للوقائع التى تمر بالفكر وتمتد الى مجال المعرفة . ولا شك أن هوسرل يحفظ بذلك حقوق التجربة الحسية ويضع لها مكانتها فوق كل اعتبار . ولكن عمله الظاهرى يلزمه بأن يفكر فى أمر هذه المعرفة ليدرك معناها ويستخلص شروطها وأصولها . فحينما تحاول الظاهرية دراسة الوقائع الشعورية الحقيقية التى تتمخض عن أحكام واستدلالات منطقية فهى تسمى لتقديم مفهوم هذه التجارب التى تمر بالنفس فى الحدود الضرورية جدا لإبراز دلالات ثابتة لكل التصورات المنطقية الأساسية . فإى علم يجب أن يقوم على مبادئ مطلقة .

ولهذا فان الظاهريات ترتفع بالوصف من مجال الملاحظة الى مجال الدراسة . انها مضطرة الى ذلك حيثما يلزمها أن تعقل طبيعة الفكر وشروط المعرفة . ونجد هوسرل يجعل بتعريف الظاهريات مرة أخرى بوصفها علم دراسة الوقائع الشعورية فى عمومها الأساسى البحث وقد ادركتها الكائنات الشاعرة تجريبيا فى اطار الطبيعة . وتنصب هذه الدراسة على الأشياء الموضوعية التى تجلبت فى التمثيل وجعلت من نفسها معرفة . ويحدد هوسرل فلسفته من هذه الناحية فيقول انه يمكن تقديرها بوصفها نظرية متعالية للمعرفة . وهذا طبيعى حيث ان الظاهرات لا تسعى الى فهم الأشياء ذاتها أو الصور التى تعكسها بشكل معين على الشعور وانما تسعى الى فهم معانيها ودلالاتها .

ولهذا فإن دور الحسنى كبير أيضا فى فلسفة هوسرل . انه ينقذ الى الحقائق المعقولة مباشرة ويتطلع الى الماهيات . الحسنى عند هوسرل نفاذ الى باطن الأشياء لاستقصاء مكوناتها الاساسية بينما هوسرل يصف الحسنى بأنه ادراك لما يعقله العقل . والفهم عن طريق الحسنى ليس تقانيا فى تأمل الماهيات بالاسلوب الصوفى أو البرجسونى وإنما هو تطلع الى الأفكار التى تتضمنها الفكرة المدركة . وعلى هذا فالحسنى ليس مجرد ادراك شىء بسيط بالضرورة بل هو عبارة عما يقدمه شىء فى حد ذاته أو فكرة فى حد ذاتها بالاصالة . ومن هنا يمكن القول بأن الحسنى يتكون من عنصرين احدهما التجربة الحسية وثانيهما استشفاف الماهية .

وهنا ننظر من ناحية الى جانب التجربة فنجد أنها تقتضى عند هوسرل أن تنتبه الى حقيقة هذه التجربة على ضوء الاحالة المتبادلة بين الشعور وبين الشئ موضوع الشعور . أما استشفاف الماهية فلا يتم الا عن طريق عملية استخلاص نخلص منها الى الماهيات أو نستخلص بها الماهيات .

فكما تحتفظ فلسفة الظاهريات بطابعها العلمى الصارم الذى تطمح فيه فلا بد لها أن تظل مكرزة فى « الظاهرة » . اذا كانت هسنة الفلسفة تريد أن تكون لها صفة « العلمية » وأن تختفى كل الملامح الشكية من طريقها كميثافيزيقا فمن الضرورى أن تصوب نحو « الظاهرة » وأن تحتل مكانها بين برائنها . باختصار لا بد من ترجمة العالم الخارجى عن الشعور ترجمة تحيله الى عالم ظاهرى . وهذا العالم بطبيعة الحال ليس الحقيقة وإنما الحقيقة التى تبدو كذلك أو الحقيقة التى تنتمى الى موضوعه . بعبارة أخرى هذا العالم هو الحقيقة المرتبطة بموضوعات معينة مثل حقيقة المجرب والمتخيل والمرئى والمتمثل والمدرك والمقدر . فالعالم الظاهرى هو عالم الشعور وعالم كل شىء من الأشياء التى تمر كموضوع شعورى فى ذاتها .

ومن هذا كله يتبين أن مهمة الفلسفة قد أصبحت فى المنهج الظاهرى اختصارا للظاهرة فى اشاراتها الموضوعية وفى أحوالها المتبادلة مع العالم الخارجى أى أن مهمتها هى دراسة الظاهرة وسط الاحالات المتبادلة الاساسية للفعل الشعورى عند تصويبه نحو موضوع الشعور من ناحية وعند التقاطع للماهيات من ناحية أخرى . والظاهرة هى وحدها المعطاة الى الشعور على سبيل الاطلاق . ولما كانت موضوعية الأشياء الخارجية نفسها لا تتحول الى مجال البحث الفلسفى الا اذا تضمنتها الظاهرة فإن منح المعرفة الموضوعية الوحيد هو الظاهرة ذاتها .

ومعنى ذلك أن الموضوعية وهى أقرب الأنكار الى العلم التجريبي
لا تستطيع أن تخضع لمقومات الدراسة الفلسفية الا اذا صارت معطى
ضمن الظاهرة . والموضوعية هى أصلى العلامات على تكوين الاشياء
تكويناً حقيقياً . الموضوعية هى أعلى درجات الثقة فى حقيقة موضوعات
التفكير . فاذا كانت الموضوعية نفسها مضطرة الى أن تدخل فى طيات
الظاهرة اذا شئت المثل أمام العقل فان معنى هذا أن الظاهرة هى الخطوة
الأولى الضرورية نحو الثقة العامة فى مقتضيات الفكر الفلسفى .

الظاهرة إذن هى المعطى المقدم الى الشعور بصفة مطلقة .
والموضوعية ذاتها لا يتيسر لها أن تصبح مادة للفكر أو موضوعاً للبحث
الا اذا تمثلت تمثلاً ما فى الظاهرة . والبحث الفلسفى ليس سوى تحليل
الظاهرة . وهذا التحليل شئ آخر سوى التحليل النفسى والتحليل
الوجودى . فالتحليل النفسى يهتم بأحساسات وانفعالات خالية من
المضمون الموضوعى أى لا تشير الى أشياء حقيقية كما أن التحليل
الوجودى لا يهتم الا باكتشاف أوضاع حيوية داخل نطاق الفرد فى
معاملاته واتصالاته . أما التحليل الظاهرى فيقوم بتحليل الظاهرة من
حيث هى حالة متبادلة للفعل الشعورى مع العالم الموضوعى . فالظاهرة
هى الأخرى لا تصبح موضوعاً لفلسفة الظاهريات الا بعد أن يتمثل فيها
عنصر الموضوعية . وعنصر الموضوعية لا يتأتى الا بالاحالة المتبادلة .
وهذا هو ما يدفع الظاهرة الى التماس الصدق الموضوعى الخالص فى
الظاهرة .

ولنضرب لذلك مثلاً يوضحه . اننى جالس الآن على مقعد أمام
مكتب أسطر عليه كلمتى فى صحائف أسندتها اليه . وتوجد أمامى الى
اليمن محبرة . وأنا أشعر من حين الى حين بوجود هذه المحبرة ملقاة
على المكتب مع بعض الكتب . وليس لى أن أشك لحظة فى وجود هذه
المحبرة فقد اشتريتها منذ أيام ودفعت ثمنها وأتيت بها الى هنا .
بطبيعة الحال وجود هذه المحبرة لا علاقة له بى كإنسان يشعر بما يحيط
به . انها هنالك موجودة ولم يعد وجودها متوقفاً على نظرتى اليها لأننى
حتى ولو لم أكلف نفسى مشقة النظر اليها فستظل موجودة . ولكن
وجودها قد تحول الى ظاهرة أمام ادراكى لانها صارت جزءاً من كيان
عام تتمثل فيه كئىء مدرك من ناحية وكئىء حقيقى من ناحية ثانية .
ومهما تغير وضعها أو موضعها ومهما طارت الى اليمين قليلاً أو الى
الשמال ولو أقلت عليها علبة صغيرة من الورق المقوى فاننى مطمئن الى
انها محبرة . ويكفى أن يفرغ الجبر من قلمى الذى أكتب به كيما تمتد

يدأى تلقائيا لالتقاط المحبرة ورفع غطاها وغمس القلم فيها ثم شطف الحبر بداخله عن طريق الضغط على مؤخرة القلم .

كل هذا يجعلنى أشعر بحقيقة وجود المحبرة ثم الثقة بأنها محبرة . ولا شئ سوى محبرة لأننى عند احتياجى اى الكتابة البيا إليها فأجد فيها ما يسد احتياجائى الى التحرير . لذلك مهما تغيرت الأوضاع فهناك ظاهرة أصيلة هى وجود المحبرة على المكتب . وهذه الظاهرة تتأكد صحتها لأن وجودها منظور اليه بالقياس الى الذات الشعورية التى تتمثل لها . فوجود المحبرة يتحول الى ظاهرة بفضل خضوعها لاشراف مشاعرى ووقوعها فى مدار الوعي الخاص بى ودخولها ضمن كيان عام من العلاقات . وهذا الاشراف فى حد ذاته يعطى الشئ الموجود كيانا ظاهريا وإذا أصبحت ظاهرة خضعت لمقومات البحث الفلسفى بالتالى .

ونخلص من ذلك الى أن الدعامة الاساسية أو أن حجر الاساس الذى يجعل من الظاهريات علما بمعنى الكلمة هو الاحالة المتبادلة . ويزداد حماس هوسرل فى هذا المنحى حتى تجد عباراته تغطى اصداء شسبية بأصداء الفلسفات الواقعية أو الوضعية وتشبه الى حد كبير مذاهب التجريبيين ونزعاتهم . ولكن هوسرل فى الواقع لا يدور الا فى مجالات الظاهرية ولا يلجأ الا الى حدود العالم الظاهرى . وفكرة هوسرل من الاحالة المتبادلة للشعور تلصق دورا اساسيا فى كل فلسفات الظاهرية رفروعا .

ولما كانت الفلسفة فى تاريخها الطويل لم تمر بفترة فينومينولوجية ولم تخضع لاختبارات ظاهرية فلا بد من اعادة تكوينها من جديد . ينبغى ان نعيد النظر فى الفلسفة من أول الامر وفقا للأسس التى تقدمها فلسفة الظاهريات . فليس هناك تاريخ للفلسفة بالمعنى الصحيح لأن الفلسفة لم تصادف قط علما وطيدا مثل علم الوجود الظاهرى . وليس هناك ما يستحق أن يحمل اسم الفلسفة العلمية الجادة بين الفلسفات كلها . والفلسفات السالفة لم تظهر من بينها فلسفة واحدة وطيدة وليس من بينها ما يستحق اسم الفلسفة . ولهذا يمكن ان يوجد تاريخ للمبمول الفلسفية أو تاريخ للنزوع نحو الفلسفة ولكن لا يمكن أن يوجد بحق تاريخ للفلسفة .

والفلسفة لم تعمل شيئا فى نظر هوسرل سوى أنها قامت بدور الابتداء ومع ذلك فهى لم تضع الأسس بعد . ومن هنا يمكن تفسير طابع الأسبقية على الفلسفة الذى يصيغ كل مواقف هوسرل . انه يعتبر نفسه دائما كما لو كان فى بداية التفلسف بل يرى نفسه مسئولا عن

وضع أوليات الفلسفة . لا بد من تدعيم نقط الابتداء فى الفلسفة حتى تضمن تطورها على هيئة علم جاد من طريق زرعها فى الشعور الفردى .

وهذا الجانب من فلسفة هوسرل يجهلنا نشعر فى النهاية بأن موقفه النقدي الذى يحمل كل دلالات القلق بشأن حقيقة العلم الفلسفى هو نفسه الذى يجهلنا نعتقد بأن الظاهرية ليست سوى نظرية فى المعرفة . فهذا القلق والاهتمام الذى يبديه هوسرل نحو تثبيت أوليات الفلسفة هو الذى يجعل فلسفته الى موقف معرفى نقدي .

ولكن هذا لا يبنى أن هوسرل يتابع أى نظرية فلسفية سابقة . وفكره يقوم بالإبحاث فى استقلال تام عن كل الذين سبقوه . ولكنه تأثر رغم ذلك بفلسفة هيوم وصار ينظر الى الموضوعية كأنها عصب الحياة فى الظاهرة لما تحمله نى طياتها من معنى العموم والديمومة . وأى فعل من الأفعال أو أى حدث يصبح صادقا وصحيحا بطريقة موضوعية اذا كان صادقا بالنسبة الى كل الأزمنة وكل الموضوعات الممكنة . وإذا كان الأمر كذلك فالمثل الأعلى للعلم المطلق يوحى بضرورة اكتشاف الوجود المطلق . والوجود الوحيد الذى يستحق أن يحمل اسم العلم المطلق بهذا المعنى هو الذى يعطى لنا بصورة ضرورية . والوجود الوحيد الذى يمكن أن يعطى بالضرورة هو الوجود الظاهرى أو الوجود فى الشعور . وفكرة المطلق عند هوسرل هى فكرة علمية أو بمسألة أدق هى فكرة معرفية .

ولكى تصبح الفلسفة علما وطيدا يجب التوحيد بين الذاتى والموضوعى . ومن المعروف أن الوجود عند هوسرل - حتى وجود الشعور نفسه - هو وجود على هيئة شعور بشيء ما . وهذا معناه أن وجود الشعور هو وجود بالإضافة أو العاقا بشيء أو بموضوع . ولما كان الشعور أولا وقبل كل شيء فعلا من الأفعال أو حدثا فهو شعور بشيء محدد وليس له أن يصبح شعورا مالم يكن نوعا من الاحالة المحددة الى شيء محدد .

والوجود اطلاقا أى بالمعنى المطلق هو الوجود فى الفعل الشعورى أو فى الشعور . وهذا هو الوجود الواقعى المائل وليس بالوجود المجرد . ولذلك فان اللحظة الحاسمة فى هذا السياق الظاهرى وفى هذا المفهوم النظرى العام هى اللحظة الابتدائية التى اكتشف فيها هوسرل معنى الاحالة المتبادلة بوصفها ما يعطى الشعور صفاته الأساسية . فعلا كان الشعور شعورا بشيء ولما كان وجود الأشياء والموضوعات وجودا محددا

بالنسبة الى الشعور فان الاحالة المتبادلة بين الفعل الشعوري وبين موضوعات الوجود الخارجى تصبح أساسية في مفهوم الفلسفة الظاهرية .

فهذه الاحالة هي التي تستبعد كل أنواع العلم أو التعالي مما قد يكون سببا أو داعيا الى الشك وعدم الوثوق . وهي التي تزيل القلبية أيضا من عناصر الفكر . ولكنها تبقى الموضوعية وتوحد بين الذاتي والموضوعي وبذلك تجعل من الظاهرية المتعالية الظاهرية الوحيدة الممكنة . بل هي الاداة التي ظل هوسرل يستعملها في حل معضلات الفلسفة الأبدية وإحدى ثل الأخرى . انها المبدأ الذي سمح له بأن يقدم فكرته عن العملية التي تصبح بها الفلسفة حقيقة فلسفة وهي عملية التحليل القصدي . ويعنى هوسرل بالتحليل القصدي التفكير في الشعور بصورته الجديدة أي بصورته وهو متجه بطبعه نحو الاشياء الخارجية .

ولكن هوسرل من هذه الناحية أشبه بفرائنس برنتانو . ولهذا تظهر على أفكاره الملامح العلم نفسية التي سرعان ما يتخلص منها وينقى تفكيره الفلسفي من آثارها . (١) ومع ذلك ففكرة الاحالة المتبادلة كانت أول الامر عنده نفس ما كانت عليه في مفهومها الذي أوضحه برنتانو وهو أن الاحالة المتبادلة هي العلاقة العقلية بموضوع متميز لكل فعل شعوري على نحو ما هو عليه . ولكن هذا المفهوم كاد يختفى تماما في نهاية كتاب هوسرل عن الأبحاث المنطقية Logische Untersuchungen الذي كان من أوائل كتبه وأصدره سنة ١٩٠٠ . ففي نهاية هذا الكتاب نجد بصعوبة لحات من تفكير برنتانو عن الاحالة المتبادلة ان لم تكن هذه اللحات قد اختفت تماما .

فقد انتقل هوسرل عن طريق فكرته عن الدلالة الى نوع من مثالية المحتوى الموضوعي للشعور . وهذا صار يقتضي لحظة باطنية أو محيطة Immanent لكل فصل من أفعال الشعور على حدة . وهنا نلاحظ تعبيره الذي يؤكد فيه أن تحليل الشعور وحده هو تحليل ماهية الموضوع . وهذه الموضوعية هي التي بدونها لا تصبح الفلسفة علما صارما . فهذا نوع جديد من احالة الذات الى موضوع مائل أو هي محاولة لتجسيم الذات . ولكن هذه في الواقع مرحلة متأخرة من مراحل الظاهرية لا تظهر الا بعد اكمال الوسائل العملية لتحقيق المنهج الظاهري . اما الآن فان الظاهرية تتحقق من نفسها شيئا فشيئا بواسطة تحديد

(١) هوسرل : الأتكار الموجهة للظاهريات ص ٢٩٢ (طبعة فرنسية ترجمة ديكير) .

الأوصاف الخاصة بفعل الشعور باعتباره تكويناً قصدياً لموضوعه.
الخاص به .

وهكذا نجد أن هوسرل يخضع لثلاثة أفكار رئيسية أولاً عن المفاهيم الخاصة بالعلم وبدلالة البحث عن الحقيقة المطلقة ثانياً وبالمقاييس التي يفرضها لهذه الحقيقة المطلقة ثالثاً .

فالعالم عنده هو فرع المعرفة الذي يمكن التحقق من كل عبارة من عباراته . العلم هو ما يمكن تبرير كل جملة من جملة . وبتطبيق هذا على الفلسفة يصبح المثل الأعلى تعريفاً لما يسمى بالمعرفة المطلقة الخاصة بالوجود المطلق بصورة يمكن فيها تبرير الحكم تبريراً كاملاً في باطن الشعور . إذ أن هذا هو المكان الوحيد الذي يقع فيه احتكاك بين الوجود الموضوعي وبين الشعور .

فاذا قدرنا أن العلم المشار إليه هو الفلسفة نفسها وأن موضوع هذا العلم الفلسفي هو الوجود - وجود شيء أو مجموعة أشياء أو عملية أو حدث - فإن الصدق التام أو البراجماتيكي يصبح غير كاف . في هذه الحالة ينبغي التنازل إلى الصدق والصواب الدائمين المفروسين في ماهية الموضوع المعروض للبحث . وذلك يعني أن الفلسفة إذا تحققت لها صفة الجدية التي نلحها عادة في العلوم والرياضيات وإذا صارت علماً على النحو الذي يشاء فإنها في هذه الحالة تصبح علم ماهيات ماهو موجود لا علم ماهيات الوجود .

يأتي بعد ذلك دور الحقيقة من وجهة نظر الظاهريات التي أفرغت لها اهتماماً كبيراً . فنجد أن هوسرل قلما يتحدث عن الحقيقة ذاتها كمشكلة بينما يهتم اهتماماً واضحاً بما هو حقيقي . أن مشكلة الحقيقة لا تسترعى انتباهه وإن كان تعبّر الحقيقة ذاته كثير الورد في كتاباته . أن الذي يشغله فعلاً هو ماهو حقيقي من جهة والطريقة التي نضمن بها أن ما نعرفه حقيقي من جهة أخرى . ولهذا فإن نظرية الظاهريات المتعالية الخاصة بالصواب لا تتميز من نظريتها الخاصة بالصدق الموضوعي للمعرفة . ونظرية الصدق الموضوعي مرتبطة بنظريتها عن البيئة . واثبتت فكرة أساسية من أفكار الظاهرية . والمعرفة في نظرها لا تصبح حقيقة إلا في الحدود التي يصبح فيها موضوعها معطى أو بينا . وهنا يستعين فلاسفة الظاهرية بالإحالة المتبادلة للشعور . وكلما قمنا باستخراج المتعضيات العامة للمذهب الإحالة المتبادلة أصبح من اليسر لنا أن نقوم بتفسير فكرة البيئة من حيث هي تعقيل كامل للتجربة أي.

من حيث هي متعلق كامل للوجود . فهاهنا نجتمع في هوية تامة الوجود والصادق . فالوجود هو الصادق والصادق هو ما يضعه انقل موضع التفكير .

ثم يأتي دور مقاييس الحقيقة فنجد أن الظاهرية تحاول تحديد المتل الأعلى للصدق ولكن هذا التحديد يتحول الى شرح آخر للفظلة البينة . فالذاتية المتعالية قد أشارت على وجه التخصيص الى نشوء الوجود الصادق في الإحالة المتبادلة للشعور . وهنا يصبح الوجود الصادق هو الوجود المعطى في ذاته أي الوجود البين . والفلسفة الظاهرية فلسفة جادة جعلت مثلها الأعلى الذي تسمى اليه . . الصواب الموضوعي لمعرفتها .

وهنا يتعين علينا تغيير الكوجيتو الديكارتي أي عبارة «أنا أفكر» . والكوجيتو الجديد لا يثبت وجود «الأن» ولكنه يتجه الى تدعيم فعل الكوجيتو ذاته . وبدلاً من أن نقول : أنا أفكر فأنا أذن موجود . تصبح عبارة الكوجيتو الظاهري : أنا أفكر فذاتي المفكرة أذن موجودة . وأهمية الكوجيتو الجديد تظهر في محاولته إيراد «الكوجيتا توم» أي مادة التفكير الى جانب الكوجيتو . وعبارة أنا أفكر أذن فذاتي المفكرة موجودة لا تعني شيئاً سوى وضع «الكوجيتاتوم» — أي موضوع التفكير — وضعاً قوياً مناسباً للظاهريات . والكوجيتو ذاتي المفكرة وقد احتسوت على موضوعات للتفكير . «الكوجيتاتوم» ما لا يمكن أن يصبح الكوجيتو بدون له . وهو ما يظهر بنفس أسلوب الكوجيتو المباشر وبنفس الثقة والوثوق فيه . وأهم مقياس من مقاييس الصلوق الحقيقي الواضح هو أن يصبح الكوجيتاتوم أي موضوع التفكير مالكا لنفس خصائص الكوجيتو أو الأنأ المفكر . وذلك لأن أخطر حقيقة تعرضها الظاهرية هي أن وجود الكوجيتاتوم أو موضوع التفكير لا يمكن أن يكون محل شك . وبهذا المعنى الجديد يصبح كل من الوجود والصلوق دالتين للوضوح البين . فالوجود هو المعطى الى الشعور والوجود بصورة مطلقة هو المعطى بصورة مطلقة . إذ أننا إذا كنا قادرين على إظهار أن الوجود الذي يملكه أي موضوع على هيئة كوجيتاتوم هو وجوده الحقيقي نصل بذلك الى وجود موضوعي معطى بصورة مطلقة وهو نفسه بالتالي الوجود المطلق ذاته .

وهكذا يمكن من هذا العرض الوجيز أن نكتشف معنى الظاهرية . ونرى بذلك أن مثالية هوسرل على هذا النحو ليست مثالية ميتافيزيقية . بأي معنى من معاني الفلسفات القديمة . إنها فلسفة محايدة ميتافيزيقية

أى أنها فلسفة لا تحاول أن تبعث المثالية في الموجودات وإنما تحاول أن تأخذ المثالى في اعتبارها وتكتفى به بوصفه كل الوجود الذى تحتاج إليه .

وقد رأينا أن الظاهريات تفرس كل جلورها في واقعية الظاهرة وتجعل من هذه الظاهرة مادة للتفكير عن طريق الاحالة المتبادلة للشعور . وبهذا تخلق كل حقيقة الشعور عن طريق الملاء الذى تفرغه فيه حقائق الحياة والوجود وتجعل وجود الظاهرات مباشرا كموضوع للتفكير . وبهذا تصبح للظاهرة كل صفات العلم من جهة ومن ذلك تحتفظ لذاتها من جهة أخرى بفلسفة حقيقية تخضع لمقاييس الوضوح البين . ولذلك نتحدث عن مثالية جديدة لا تضع في أول الطريق مبدأ أو مجموعة من المبادئ التى تستخلص منها كل أفكارها ونظراتها وإنما تخلق حقيقة موضوعات التفكير في كل لحظة بحيث تصبح الحياة كلها فلسفة للظاهرات .

٣ - الملامح الرئيسية لفلسفة الظاهريات :

الظاهريات هي آخر صورة من صور التطور الفكرى الحديث . وقد أخذت هذه الفلسفة مكانتها بشكل عام بعد الحرب العالمية الأولى حينما انتشرت مؤلفات مبدعها الفيلسوف الالماني هوسرل . وعلى الرغم من أن الفلسفة الوجودية قد جاءت بعدها في الترتيب الزمنى وأن الوجودية اشتقت معظم مبادئها وأكثر عناصرها من فلسفة الظاهريات فإن هذه الأخيرة أى فلسفة الظاهريات تعد آخر صورة من صور التطور الفلسفى لما تجدد على يديها من المخطوطات التى لم تكن معروفة حينذاك . وأول فيلسوف وجودى تتلمذ فعلا على هوسرل هو الفيلسوف الالماني مارتن هيدجر كما تتلمذ عليه روحيا من بين الفرنسيين هوريس ميرلوبونتي الذى توفي منذ خمس سنوات والذي كان المواصل الحقيقى لهوسرل ومن أشد الفلاسفة تأثرا بالظاهرة في أسلوبه وفي تفكيره ، وكذلك الفيلسوف الوجودى جان بول سارتر الذى كان أكثر ميلا إلى أسلوب التحليل الوجودى .

والظاهرة تأخذ اسمها من الظاهرة *Phénomène* وعلى الرغم من ذلك فهي شيء آخر غير المذاهب المادية والحسية المعروفة . فالظاهرة تخالف ما قد اصطلاحنا على تسميته بالظاهر *Apparence* وقد شاعت في القرن التاسع عشر فلسفات مظهرية يطلق عليها اسم *Phénoménisme* أو *Phénoménisme* وهذه المظهرية

الأخيرة استخدمها الفيلسوف رنان في كتابه عن مستقبل العلوم حين أشار إلى أن المظهرية هي المذهب الوحيد الصحيح . وتعني المظهرية أننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها ولكن يمكننا فقط أن ندرك مظاهرها الخارجية . فهي أولا تأخذ الأشياء بمظاهرها . ومن ناحية ثانية تنكسر وجود شيء آخر وراء هذه المظاهر . وإذا سلمت ثالثا بوجود شيء سوى ما يظهر للحواس فإنها تنكسر قدرة العقل على الوصول إليه .

أما فلسفة الظاهريات *Phénoménologie* فهي تستمد كياناتها من الظاهرة على أساس رغبتها في الوصول إلى مرتبة العلم الحقيقي ، فلسفة الظاهريات هي علم الظواهر . والظاهرية تعتمد على الظاهرة من أجل وضع فلسفة الظاهريات في مصاف العلوم ومن أجل الوصول باليقين الفلسفي إلى مرتبة اليقين بالأمس التجريبية الحقيقية . لهذا تقوم أساسا على الاعتراف بالظاهرة لا بالمظهر . أنها تلتزم إدراك الظاهرة بوصفها تعبيرات عن مهاي حقيقية في الوجود الإنساني . وكثيرا ما كان الفيلسوف الألماني هوسرل *Husserl* (١٨٥٩ - ١٩٣٨) مؤسس مذهب الظاهريات يلتفت حوله وهو يلقي محاضراته قائلا أن الظاهرة هي ما يراه في ذلك الحين . هذه هي الظاهرة . . ما نراه هنا . . حولنا .

والظاهرة هي الخطوة الأولى الحقيقية التي تقيم عليها عقول الناس معرفتها بكل شيء . وليس هناك ما يدعو لأن يكون المرء فيلسوفا من أجل الوصول إلى هذه الحقيقة . أن الناس الذين يمشون على مسليقتهم ويتكون أنفسهم لطبائهم يقفون على حقائق كل ما يدور حولهم بناء على الظاهرات التي يلتقطها الذهن . وفلسفة الظاهريات لا تبحث إلا عن هذا الشعور التلقائي المباشر الذي يشرع فيه عامة الناس من أجل إقامة معارفهم وتجميع مواد علومهم . أو بصورة أخرى أن فلسفة الظاهريات ترى أن أوفق وضع بالنسبة إلى الفلسفة هو أن تبدأ في تضييد أركانها دون أن تفترض وجود أي حكم سابق فيما يتعلق بأي شيء حتى بمفهوم الفلسفة ذاته .

ولو أردنا أن نقف على المنبع الاصيل لكل تعبير فكري أو عقلي فسنجد أن هذا المنبع هو الرؤية . . مجرد الرؤية . . هذا هو القانون الجديد الذي ينبغي أن ترسمه من أجل الوصول إلى حقائق الأشياء (١) .

(١) راجع كتاب « الأمس المتيقن للأدب » للمؤلف حيث يوجد بحث واف عن ظاهرية التصوير الأدبي (دار المعرفة) .

وسنلنى كل تصور تبنيه أذهاننا قبل أن نشرع فى اكتشاف الظاهرة .
 لن نقيم فى عقولنا أى تصور حتى من مهمة الفلسفة وعن حقيقة عملها
 ووظيفتها قبل أن تلتقط مشاعرنا جملة الظواهر الخارجية . فالحقيقة
 الخاصة بأى شئ لا يمكن تعريفها إلا بأنها تجربة حية لحقيقة هذا الشئ
 أو ذاك . وهذا يعنى أن الحقيقة هى الوضوح البين . أو الحقيقة هى
 هذا الذى لا يقبل التعارض أو التفرق فيما يتعلق بالبريات المحسوسة
 وأوضاع الوجودات فى إطار حياتنا العامة . إذن الشئ الحقيقى هو
 الوضوح الاصيل البين بذاته فى كل منراه من حولنا ونظمنا الى سلامة
 احساننا به .

ولكن تلك التجربة الحية ليست جزءا من عاطفيات المرء فى الاحساس
 الشخصى . فليس هناك انفعالات تقضى بالحكم على الاشياء فى ميل
 عاطفى . ومن الواضح أن العاطفة لا تصلح لأن تكون مبعثا لطمأنينة
 راسخة فى اعتقادنا نحو الاشياء . أو بتعبير آخر انها لا تضمن شيئا
 ولا تعطى أى ضمان ازاء الخطأ ولا تحمى العقل من الزلل . أما الوضوح
 البين فهو الاسلوب الاصيل لعملية الاحالة المتبادلة . أى أن الوضوح
 البين هو الطابع الذى تتميز به اللحظة الشعورية التى يتقدم فيها الشئ
 نفسه الذى نتحدث منه بلحمه ودمه أو بشخصه الى الشعور حيث يكون
 الإدراك الحسى مقصدا أو مليئا بالتجربة . فليس هناك شعور بكر قط .
 والوضوح هو الصفة التى تتميز بها طريقة الاحالة بين الذات وبين
 الموضوع فى الكشف من طبيعة الشعور وفى بيان حقيقة الوعى .

وإذا أردنا أن نضرب لذلك مثلا قلنسأل أنفسنا : هل العبارة
 الآتية « الحائط أصفر » تتضمن ماهيات على صورة حكم ؟ هل قمنا
 باستخلاص ماهيتى الحائط والأصفرار ثم قمنا بتضمينهما هذه العبارة ؟
 أو بعبارة أخرى نسال : هل يمكن إدراك اللون وهل الاصفر هو هو فى
 الإدراك المباشر وفى الذاكرة وفى الخيلة مستقلا عن السطح الذى راينا
 اللون مطروحا عليه ؟ والجواب طبعا بالنفى لأنه ليس من اليسير أن يفكر
 العقل فى لون منفصل عن الجسم المكائى الملتصق به . بل لعل ذلك مستحيل
 لأننا لو استطعنا بخيالنا تغيير موضوع اللون وسحب صفة « المكائية »
 منه فسنحذف بذلك أيضا امكائية وجود الموضوع الملون ذاته ونصل
 بالتالى الى شعور بالاستحالة . وهذا الشعور نفسه يبعث أمامنا عنصر
 الماهية .

أى أن الماهية لا تتكشف للشعور إلا عن طريق الحدس الحى أو
الحس المباشر . وبذلك يختفى الطابع الميتافيزيقي من عملية اكتشاف
الماهية . ولكن لا يوجد في هذا الموقف الفلسفى الظاهرى ما ينم عن
الواقعية الانلاطونية التى زعمت وجود ماهيا الاشياء وجودا حقيقيا ،
ففى العصور الوسطى المسيحية انقسمت الفلسفات كلها الى تيارين
رئيسيين : احدهما يتمسك بالواقعية réalisme وثانيهما
يتمسك بالاسمية nominalisme والاسمية هى التى لاتعترف
بوجود الماهيات أو المثل أو حقائق الغيب إلا بوصفها كلمات جرت مجرى
الاستعمال المتفق عليه . أما الواقعية فترى لهذه الالفاظ مقابلات حقيقية
وجودية فى عالم الواقع دون أن ندرکہا . (١) وبطبيعة الحال لا يمكن
أن تشبه الظاهرية هذا الموقف الاخير فى شيء . والماهية هنا فى هذه
الفلسفة الجديدة هى ما به يظهر لى الشيء نفسه على صورة عطاء أصيل .
أى أن الماهية فى نظر الظاهرية لا تعدو أن تكون معطى تتقدم به الموجودات
الى الوعى .

ولهذا فاذا شئنا الإجابة عن السؤال : هل الحائط أصفر ؟ أجد
امامى بعض الطول العملية التى يجب أداؤها من أجل الاستمسك
بالنتيجة أو لمجرد التوصل اليها . فاما أن أدخل الى الحجرة وأنظر الى
الحائط فأتحقق بذلك حلا على مستوى ادراكى . وهذا الحل يعتمد على
الوضوح الاصيل الذى يسميه هوسرل التجربة . واما أن أحاول استعادة
لون الحائط من الذاكرة . أو أستفسر من بعض الناس الآخرين عن هذا
الشان . وفى الحالتين الاخيرتين يكون عملى عبارة عن محاولة اختبار
وفحص ما اذا كان لدى أو لدى الآخرين تجربة حاضرة حتى ذلك الوقت
عن لون الحجرة .

والواقع أنه من الضروري أن ننظر فى مدى ارتباط المضمون فى
كل عبارة بالمؤدى المنظور الذى تحاول التعبير عنه . ينبغى أن تمر إمكانية
التحقق الواقعى للعبارة أو للحكم بهذه التجربة الحاضرة للشيء نفسه .
وهكذا يصبح الوضوح البين قريبا لكل عملية فكرية يراد بها تعقل الواقع
والنظر فى الأحداث والموجودات . بل يصبح الوضوح البين معنى كل
تحقق وكل تعقل . فليس هناك حقيقة مطلقة . انما يمكن تعريف الحقيقة
بالمراجعة والتصحيح والكشف عنها فى قلب الحاضر الحى . فالحقيقة

(١) كاريه : الواقعيون والاسميون ص ٢٨
Carré (M.): Réalistes and Nominalists (1946) Oxford

ليست شيئاً وإنما هي حركة . ليس هناك شيء في الخارج اسمه الحقيقة وإنما توجد مؤديات إلى ما يصح أن نطلق عليه هذا اللفظ : لفظ الحقيقة . ولا وجود للحقيقة إلا إذا تحققت فعلاً بنفس هذه الحركة .

وقبل أن نأخذ في سرد ما يتصل بالظاهرية من حيث المذهب والمنهج يمكن أن نخرج قليلاً للحديث عن الفيلسوف ادموند هوسرل مبتدع هذا اللون الجديد من التفكير الفلسفي . لقد ولد هوسرل بأحدى بلدان مورافيا من أسرة إسرائيلية وقام بدراسات علمية حتى حصل على الدكتوراه في فيينا سنة ١٨٨٣ . وكانت رسالته في الدكتوراه حول موضوع من موضوعات فلسفة الرياضيات عنوانه : بعض الإضافات إلى نظرية حساب الدالات . وكان اتجاهه رياضياً خالصاً في أول الأمر فقام بنشر كتابه عن « فلسفة الحساب » والجزء الأول من كتابه المسمى « مباحث منطقية » ثم الجزء الثاني من هذه المباحث في السنوات ١٨٩١ ، ١٩٠٠ ، ١٩٠١ على التوالي . وكما كان في مبدأ أمره متأثراً بالبحوث الرياضية ومستلزمات الدراسة خضع في مطلع حياته لتأثير المدرسة النفسية التي ساهمت في تفسير مفهومات الفلسفة العقلية والتصورات العلمية والرياضية عن طريق اللجوء إلى الشروح النفسية وكان من انقلب هذه المدرسة جون استيوارت مل وفرائنس برنتانو . (١)

ولهذا جاءت بحوثه الظاهرية الأولى مصطبغة بهذا الاتجاه . وأخرج أول بحث في الظاهريات تحت عنوان « فكرة الظاهريات » في سنة ١٩٠٧ كما قام بنشر كتابه « الفلسفة علم وطيد » . وأخذ يستقل شيئاً فشيئاً عن مفهومات علم النفس وتفسيراته حتى قامت الظاهرية بدورها الرئيس في التمنطق البحث (Logisme) ووصلت إلى قمة التفكير الفلسفي الخالص . وجاء بعد ذلك كتابه عن الأفكار الرئيسية في الظاهريات الخالصة وفي فلسفة الظاهريات سنة ١٩١٣ وهو الجزء الأول من كتابه الأفكار Ideen ويستطيع من يرغب في الاستزادة من التعرف على الفرق الدقيقة بين الظاهرية وبين غيرها من الاتجاهات والمذاهب أن يطالع بحثاً صغيراً في هذا الصدد تحت عنوان : « كلمة أخيرة عن أفكار بشأن الظاهرية الخالصة » وهو البحث الذي نشره هوسرل سنة ١٩٣٠ في العدد الحادي عشر من المجلة السنوية .

Jahrbuch Für Philosophie und Phänomenologische Forschung.

(١) ليس هناك دليل على معرفة أحد هذين الفيلسوفين بالأثر الأول للجيليوزي والثاني للماني وكلاهما ماضى للأثر وابتنى إلى النفسانية المنطقية Logische Psychologismus

ومما يذكر أنه صار استاذ الفلسفة بمدينة فرايبورج ابتداء من سنة ١٩١٦ . ونشر كتابه « مقالة الى ظاهريات الشعور بالزمن الداخلي » سنة ١٩٢٨ . وكتب مقدمة هذا الكتاب تلميذه مارتن هيدجر Martin Heidegger المولود سنة ١٨٨٩ والذي صار فيما بعد فيلسوف الوجودية الاكبر . ثم قام هوسرل بطبع كتابه « المنطق الصوري والمتعالى » سنة ١٩٢٩ وكذلك كتابه عن « التأملات الديكارتية » بالالمانية ثم بالفرنسية سنة ١٩٣١ وهو مجموعة دراسات كان قد القاها فى جامعات باريس وامسترا زيور بفرنسا على شكل محاضرات .

وبعد ذلك بخمس سنوات أى فى سنة ١٩٣٦ على وجه التحديد نشر أهم مؤلفاته جميعا وهو « أزمة العلوم الاوربية والظاهريات المتعالية » . وقام تلميذه لاندجرية Fandgreb الاستاذ بجامعة كولونيا حاليا بنشر كتابه عن « التجربة والحكم » فى سنة ١٩٣٨ وهى نفس السنة التى مات فيها هوسرل . وتوجد حاليا مخطوطات هوسرل التى تبلغ حوالى أربعمائة مخطوط على ارفف أرشيف هوسرل الذى اقيمت له مكتبة خاصة فى كولونيا . ولا يزال عدد آخر من المخطوطات موجودا فى حوزة الاستاذ فان بريدل Van Breda بجامعة لوفان فى بلجيكا . وهو الذى نقل تراث الفيلسوف هوسرل من فرايبورج الى بلجيكا خوفا من الاضطرابات السياسية داخل ألمانيا بمساعدة زوجته .

وحياة هوسرل خالية من أى أحداث غير علمية اللهم الا اذا ذكرنا اضطراذه الى ترك عمله فى جامعة فرايبورج ليحل محله فى التدريس بها تلميذه مارتن هيدجر قبل اخريات مسنات حياته . أما من الناحية العلمية فحياته مليئة بالاكشافات والتطورات التى كادت تجعل لفلسفة الظاهريات أكثر من مفهوم وأكثر من موقف . ولأن يجد الباحثون صعوبة شديدة فى تبخيص آرائه وأفكاره الفلسفية وتحديدتها بصورة حاسمة . بل انهم لا يستطيعون الوصول الى اتفاق بشأن آرائه المتعددة المتفرقة . وكلما ظهر كتاب من الكتب التى لم يسبق نشرها لى ذلك الكتاب ضوئا جديدا على جوانب فلسفته وكشف عن مقومات مجهولة فى هذه الفلسفة . بل كلما تم طبع احدى مخطوطاته وكمل اخراجها الى عالم الفكر المعاصر أحدث ذلك تحولا فى مفهوم الظاهريات وأبرز كيانها على نحو جديد وأعطاها قالباً لا عهد لنا به . لذلك ينبغى أن نقف على أساس المشكلات منذ مبدئها فى فكر هوسرل حتى يمكننا أن نتطور معه الى المفهوم الأخير للظاهريات .

وأول وأهم ما تحاول الظاهريات أن تقيمه هو نظريتها في المعرفة • وليس لنظرية هوسرل في المعرفة شبه بما سبق أن جادت به أى فلسفة • فهو لا يحاول أن يمشى فى اثر أحد • ان نظريته تقوم على أساس النفاذ الى ماهية الموقف المعرفى من حيث هو أسلوبه ومن حيث هو طريقة يستلهمها الفعل الصادر أو العقل القصدى • أى أنه بعبارة أخرى تفكيك للوحدة المثالية للمعرفة وتحليل لها الى عناصرها القصدية • والقصدية هنا يراد بها الصفة المستخدمة للتعبير عن أفعال الذهن البشرى ونظراته التى تتجه قصدا الى موضوعاتها فى العالم • فكلمة القصدية يراد بها أن هذه العناصر تتجه بطبيعتها نحو موضوعها وإن ثمة نوعا من الاحالة المتبادلة بين هذه العناصر القصدية وبين الموضوعات التى تشغلها •

وقد أمكن الوصول الى عنصرين أساسيين من عناصر ماهية الدلالات الخاصة بالأشياء أو الى صفتين جوهريتين فى ماهية الدلالة فى الأشياء : أولا توصف الاحالة المتبادلة للدلالة بأنها كاملة لارتباط كل عنصر من عناصر الدلالة بالموضوعية على طريقته الخاصة ولصدورها التلقائى عن الشعور •

والدلالة هى معنوية الشيء فى السياق العام واختصاصها بنمط وأسلوب معينين • والاحالة المتبادلة هى التقاء القصد فى الوعى وفى الأشياء أو هى خاصية الوعى فى الاتجاه نحو الأشياء أو فى الإشارة الى الأشياء • وصفة الموضوعية هى صفة الدعائم الأصلية الثابتة فى الموجودات • والمنهج الظاهرى يتلخص فى أنه سعى من أجل التقاط الماهيات أو الدلالات المثالية من مجرى الأحداث والوقائع التجريبية ، لهذا يعتمد المنهج الظاهرى أساسا على الاحالة المتبادلة • وهى كاملة كما سبق قولنا لأنها تستمد موضوعيتها من حقيقة الصدور التلقائى عن الشعور •

وتوصف الدلالة ثانيا بالمثالية أى باللاحقية • ومعنى هذا أن الدلالة تستصفى نفسها أو تستخلص ذاتها من العلاقات والوشائج الوضعية • فهى كالدلالة تتصف بالمثالية والمثالية تحررها من التقيد الحرفى بالمرئيات • وهذه الصفة هى التى تحدد أسلوبها وطابعها الخاصين فى الوجود والامتثال داخل الشعور وتميزها بالتالى من كل العناصر الشعورية ذات الطابع النفسى • فهنا فى مثالية الدلالة استصفاء ونقاء من تحديدات التجارب وعلو على الواقع بكل أشكاله العملية والنفسية والعضوية •

ونقول مرة أخرى : أن الدلالة هي المعنى المستخلص للأشياء المدركة أو لموضوعات التفكير . لذلك نجد أن الدلالة ذات ماهية وهذه الماهية تأخذ طابعا معينا في تحديد صفاتها . فهي من جهة تشير إلى مدى القوة في الترابط الواقع بين الدلالة وبين الموضوعية . إذ تنبثق الدلالة تلقائيا من الوعي . بل يمكن القول من هذه الناحية إنها تصدر صدورا عن تلقائية الشعور إزاء الأشياء التي تحمل صفة الموضوعية في العالم الخارجي . أو بعبارة أخرى أن الوجود الموضوعي هو وجود العالم ولكن هذا الوجود الموضوعي يسبغ موضوعيته على معالم الشعور لاعتماد الشعور على مرئيات العالم الخارجي .^{٥٠} ولكن الشعور هو الذي يضفي صفة الحقيقة والوضوح البين على المدركات بما فيه من وحدة وتعقل . وبالتالي تنطبع فيه الموضوعية حتى تصبح هذه الموضوعية خاصية الشعور التي تستمد منها كل الأشياء . فموضوعية الوجود مستمدة من موضوعية الشعور بوصفه جملة موضوعات تجتمع فيه على هيئة وحدة متناسقة . وهذا هو أول عنصر من عناصر الماهية . أعني أن الماهية لا تنفصل عن العالم الموضوعي الذي توجد فيه الأشياء وتجرى به الأحداث وتقع فيه الظواهر .

ومن جهة أخرى تشير الماهية إلى أن الدلالة تنصف بالمثالية أو بما يشبه اللاحقيقة داخل نطاق الشعور . وهذه الصفة الثانية لا تبعدها عن الموضوعية لأقترانها بالنتائج المستخلصة وارتباطها بالمؤثرات المنسوبة . فيما يتعلق بحقائق الأشياء . ولكنها في الوقت نفسه تميزها من الحالات النفسية والعناصر السيكلوجية الكثيرة التي تتوالى وتتابع داخل الشعور أو التي يفيض بها الوعي عادة . لذلك يمكن أن نقول بعبارة موجزة : أن الدلالة تكمن في نطاق الشعور ولكن على مستوى مخالف للمستوى النفسي . أو بعبارة موجزة أخرى تحتمى الدلالة داخل الشعور بالطابع المثالي الذي يقيها الاختلاط بالحواطر والانفصالات النفسية كما يميزها من الأحاسيس التجريبية العادية .

وعلى الرغم من تميز مستوى الدلالة على هذا النحو وعلى الرغم من اشتباكها بحقائق الاستلزام المعنوي .^{٥١} على الرغم من كل ذلك لا تنشأ دلالة الأشياء على نحو ما وصفناها . مما اصطلاحنا على تسميته بالمعرفة . لا تصل الدلالة مع ذلك كله إلى مستوى معرفي . فمن أزم صفات المعرفة انطباقها على حقيقة موضوعية . ينبغي أن يكون هناك مقابل خارجي موضوعي للشيء حتى يمكن ادماج دلالاته في فصول المعرفة . وهذه المقابلة هي موضوع البحث الفكري بل وموضوع الدراسة التي تسمح للدلالة بأن تكون معرفية . أي أن نظرية المعرفة الظاهرية تبدأ من نقطة انشغال العقل

بالمطابقة بين ما نعرف وما هو موضوع للمعرفة - هذه العملية بالذات هي التي تتيح للدلالات فرصة الانتقال الى المستوى المعرفي - فحين نتكلم عن محاولة الشعور لتحديد هذا الانطباق وعن العملية التي يقوم بها الشعور من اجل اختيار المقاييس الصالحة لبحث حقيقة الدلالة بداخله نكون قد خصصنا بالكلام الصفة الثانية الماهية الدلالة التي سبقت الاشارة اليها - ومعنى ذلك طبعاً أن الماهية تستلزم صفة الحقيقة - وصفة الوضوح البين من اختصاص الشعور بتأمل المطابقات واختيار المقاييس لفحص الدلالات - الشعور يقوم من تلقاء نفسه بعقد المقارنات بين المدركات وحقيقتها في داخله والشعور يعيد الى مقاييس فحص الدلالات فينتقى افضلها واسلمها - ومن ثم يكتمل للنظرية القصدية عنصراً الحقيقة والوضوح البين وهما الخاصيتان الأوليتان الضرورييتان للتركيب المعرفي القائم بين الدلالة وبين الحقيقة الموضوعية -

فاذا نظرنا في أبسط أنواع القصد أو في صورة من أكثر صوره بدائية وأولية وهي تلك التي تكون الدلالة فيها حاضرة في الشعور نجد أنفسنا أمام تأكيدين خاصين بالمعرفة - فمن الجانب الإيجابي تشبه المعرفة كل فعل من أفعال الشعور في أنها فعل تحضر فيه الدلالة أمام الشعور - أما من الجانب السلبي فلا يمكن أن يكون مجرد حضور الدلالة البسيطة معرفة - ولذلك فإن تحليلنا للشعور ليس تحليلاً للدلالة كما هي وإنما هو تحليل للأسلوب الذي تحضر الدلالة وفقاً له أمام الشعور في العقل المعرفي -

وهكذا نجد أن الظاهرية حين تعني بالماهية العنصرية للقصد فهي تعني بما يبقى هو هو لا يتغير في كل تجربة قصدية حية - لها تجد من الأوفق في هذه الحالة أن تقتصر تحليلها على أبسط أنواع القصد - وأبسط أنواع القصد قصد الدلالة لأنه القصد الوحيد النقي (أولاً) كما سبق القول - ولأنه (ثانياً) يقوم في أساس كل نوع آخر من أنواع القصد - أي أن قصد الدلالة لابد أن يبلغ درجة النقاء من أوشاب التجارب من جهة وأن يوجد في أصل كل أنواع القصد من جهة أخرى - ومع ذلك فإن هذا القصد البسيط النقي هو قصد فارغ وبوصفه فارغاً لا يمكنه أن يصلح كفعل معرفي أو أن يكون له قوام الملاء الموضوعي -

نعود لشرح هذه النقطة مرة ثانية فنقول : ان المطلوب في المعرفة الخفة من وجهة نظر الظاهرية هو الوصول الى أبسط أشكال القصد لأن مثل هذا القصد يحتوي على الدلالة وهي حاضرة أمام الشعور - ولكن على الرغم من ذلك فإن هذا القصد لا يصلح بوضعه ذاك أن يصبح فعلاً معرفياً

يُعنى الكلمة • والسبب في ذلك هو أن المنطق لا يرغب في البقاء كعلم صوري وإنما يريد أن يصبح معرفة حقيقية • انه يريد أن يلتزم بالواقع الحقيقي المتمثل في الظاهرة • ليس في هذا المنطق مبادئ ولا مقومات • انه المنطق الميتافيزيقي الذي يلبس الحياة ذاتها • فمنطق الحقيقة مخالف لمنطق العمليات الصورية • وماهية القصد حين تتأملها بعيدا عن الوظائف وعن التعديلات التي تتأهبها عند اندماجها بفعل خاص ليست ممثلة بموضوعات المعرفة • ان ماهية القصد خاوية • وكما تنتقل من الحراء الى الملاء لا بد من توثيق علاقاتها بالعالم الموضوعي •

كما تنتقل هذه الأفعال القصدية البسيطة من حالتها الصورية الى حالتها المعرفية ينبغي أن توثق الأفعال القصدية صلاتها بعالم الموضوعية • فالأفعال القصدية عبارة عن أفعال تتجه نحو الموضوعية ولكنها ليست على اتصال مباشر بالموضوعية • ولا بد لها من واسطة حتى تقتل وتكتمل وتصير فعلا في حالة احتكاك مباشر بالموضوعية • وهذا لا يتيسر الا اذا انفصلت هذه الأفعال القصدية بالأشياء التي تدل عليها • وحينئذ - حينئذ فقط - تصبح هذه الأفعال معرفية •

ففي دائرة المعرفة ينبغي أن يمتلئ القصد • وهذا الامتلاء يلعب دورا هاما في فلسفة الظاهريات وهو الذي يجعلها علما حقيقيا • فالقصد لا يمتلئ بدلالات ما وإنما بحضور الأشياء أمام الشعور حضورا مبنيا على الإدراك الحدسي • والشئ يمكنه أن يملأ القصد حين يكون موضوعا لإدراك حدسي ولا يكفي أن تقوم الدلالة مقامه •

وعندما نقول : ان كل شعور ، هو شعور بشئ ما لانحسب أننا نأتي بجديد في حقل الفلسفة • فهذا القول معروف عندما قال « كانط » ان الإدراك الداخلي مستحيل بدون إدراك خارجي، وان العالم مسبوق بالوحدة للذاتية بوصفه ارتباطا بين مجموعة من الظواهر داخل الشعور • أي أن الوحدة الذاتية متقدمة على العالم الذي ينطوي عليه الشعور • وهذه الوحدة الذاتية تأتي بعد تحقيق الكيان الشخصي على شكل شعور أو ضمير •

ولكن الذي يميز الاحالة المتبادلة Intentionality بوصفها أهم اكتشافات الظاهرية من حيث قيامها على الاستخلاص الماهوي هو أننا نميش وحدة العالم كما لو كانت موجودة قبلا أو باعتبارها موجودة سلفا قبل أن تضعها المعرفة كمشكلة أو كحدث تستقيم به أو تنبئ عليه الذاتية •

وقد أوضح كانط فى نقده للقضية أن هناك وحدة للخيال ووحدة للفهم العقلى وأن هناك وحدة للذوات قبل الموضوعات • وأنا اذا مررت مثلا بتجربة للشئ الجميل أقيم الدليل على وحدة المحسوس مع التصور كما أننى أقيم الدليل كذلك على وحدة الذات ووحدة الآخر على الرغم من ان الآخر يكون تصور •

أما هنا فى الظاهرية فالأمر مختلف لأن الذات لم تعد المفكر العام فى نظام صارم للأشياء المترابطة أو القوة التى تخضع الكثرة لقانون الفهم العقلى اذا لزم لها أن تنشئ العالم • لقد أصبحت طبيعة متلازمة مع قانون الفهم العقلى تلقائيا • أما اذا كانت الذات صاحبة طبيعة خالصة فان عمل الخيال المختلف يحدد نشاط المقولات ولا يتعلق الأمر بالاحكام الحسية فقط بل كذلك بالمعرفة التى تعتمد عليها • فان هذه المعرفة هى التى تنشئ وحدة الشعور ووحدة المشاعر •

وقد أعاد هوسرل الكلام عن نقد القضية عندما تحدث عن غائية الشعور أو غائية الذات المدركة • فليس هناك ما يدعو الى ازدواج الشعور الانسانى عن طريق تزويده بفكر مطلق يفرض عليه غاياته من الخارج • كل ما يلزم هو التسليم بوضعية الشعور نفسه فى تلاؤمه التلقائى مع قانون الفهم العقلى • ينبغى الاعتراف بالشعور كمشروع للعالم موجه نحوه ويميل اليه دون أن يمتلكه ولا يكف عن الاتجاه نحوه • وكذلك التسليم بالعالم الخارجى كشيء منفرد فى مرحلة قبل موضوعية • ولكن وحدة العالم الخارجى التى لا تقهر هى التى تحدد هدف المعرفة •

لهذا يميز هوسرل بين نوعين من الاحالة المتبادلة • فهناك الاحالة المتبادلة الفعلية التى تتمثل فى القضايا والاحكام وفى المواقف الارادية • وهذا هو النوع الوحيد من الاحالة المتبادلة الذى تحدث عنه « كانط » فى نقد العقل الخالص • ولكن هناك احالة متبادلة اخرى فعالة تخلق وحدة العالم ووحدة حياتنا الطبيعية السابقة للحمل فى الاحكام • وهذه الاحالة الضالّة تظهر فى رغبتنا وتقديرنا وتجاربنا بشكل أكثر وضوحا من ظهورها فى معرفتنا الموضوعية • وهى تضع كذلك اماننا النص الذى تسعى معارفنا لكى تصبح على هيئة ترجمة صحيحة له اذا امكننا التعبير على هذا النحو • ان علاقتنا بالعالم الخارجى التى لا تنقطع لا يمكن ابرازها فى وضوح أكثر عن طريق التحليل الفصى ، ولا تملك الفلسفة سوى وضع هذه العلاقة من جديد تحت أبصارنا وتقديمها الى استكمالنا المعتادة لأصول الفكر •

وبهذا المفهوم «تتسع للحالة المتبادلة يعين الفهم الظاهري من النزعة العقلية التقليدية الموقوفة على الحقائق والثوابت . ولا شك أن الظاهرية قد خضعت لمؤثرات ناسلية génétiques كما سبق أن خضعت لمفاهيم نفسية . وقد استبدت بها مفاهيم الناسلية زمنا طويلا إلى أن استحبدتها . ولكن ذلك لم يمنع استمساكها بموقف معين حيال التاريخ وحيال مجموع الأحداث المنصرية والتكوينية في شيء من الأشياء . والنظرة الناسلية تستمد مقوماتها من طريقتها في الفهم . فالفهم إزاء شيء مدرك أو حادثة تاريخية أو مذهب معناه الاستمساك بالفرض الكلي . وليس المهم هنا هو ماهية هذه الأشياء بالنسبة إلى التمثيل . ليس المهم خلع هو صفات الشيء المدرك وأحداث التاريخ وتفصيل الأفكار المنهجية . بل المهم أيضا هو طريقة الوجود الوحيدة التي تتجسم في صفات الجبر أو الكوكب أو قطعة الشمع وكذلك في كل أحداث إحدى التورات وفي جميع أفكار أحد الفلاسفة . فالمنهج الناسلي يعمد إلى جمع كل شيء عن أي شيء . والمنهج الظاهري يستقي مقوماته من أسلوب الأشياء التي تتبدى على نسق معين .

وتتربط الأشياء في ماضيها وحاضرها داخل مضمون موحد مستقي من جوهرها . لذلك كان المهم في كل مدنية هو التوصل إلى الفكرة بالمعنى الهيجلي . ولا تفرض هذه الفكرة نفسها على شكل قانون من النوع الفزيائي الرياضي الذي تحصل عليه بالفكر الموضوعي . وإنما هي عبارة عن الصيغة الخاصة بسلك معين حيال الآخر وحيال الطبيعة والزمان والموت الذي يمكن أن يتناوله المؤرخ من جديد . وهنا تكمن أبعاد التاريخ . فبالنسبة لهذه الأبعاد تصبح كل الأقوال الإنسانية والحركات العادية وصور القدر غير المقصودة ذات دلالة . ومعنى هذا أن الظاهرية قد تلتبس الدلالات في كل المظان . إنها تسعى لاكتشاف السياق والاسلوب في كافة النواحي . وهنا أيضا تحارب الظاهرية بمنطق حقيقتها أو بالمنطق الذي تلتحم فيه بالحقائق والأشياء والظواهر . في هذا أيضا تسعى الظاهرية لنقض مذهب الذريين أو ما نسميه عادة Atomisme . إنها تحارب انعزالية الحقيقة المفردة أو العبارة المستقلة أو الشيء المائل في الظاهرة أو الحدث الزماني .

ينبغي أن نحاول فهم الأحداث بكل الوسائل الدينية والعقائدية والنفسية والسياسية مرة واحدة فكل شيء له معنى ويمكننا أن نعثر وراء كل العلاقات على نفس أسلوب الوجود . فكل النظرات صحيحة ما لم تقم بعزلها على نحو ما يفعل منطق برتراند رسل ووتجنشتين . ويمكن

عن طريق هذه النظرات أن نذهب الى آفاق الوجود وإلى أعماق التاريخ بل يمكننا بذلك أن نلحق بنواة الدلالة الوجودية الوحيية التي تنفصع عن نفسها في كل نظرة • صحيح ما يقوله كارل ماركس من أن التاريخ لا يمضي على رأسه • وهو يعني أنه لا يمضي في سياق الفكر العالى • ولكن صحيح أيضا أن التاريخ لا يفكر برجليه كما يقول الفيلسوف الفرنسى موريس ميرلو بونتي • أى أن التاريخ لا ينقاد طواعية فى غير دلالة واتجاه روحى • ولكن ليس لنا أن نشغل أنفسنا برأسه أو بأرجله وإنما بجسمه • أعنى بواقعه وجود أحداثه ومعاله •

إن التفسيرات الاقتصادية والنفسية لأحد المذاهب صحيحة سواء بسواء ما دام المفكر لا يفكر أبدا ولا ابتداء من حقيقته الذاتية • ولا يقوم الفكر بتكوين نفسه بتاريخ المذهب وتفسيراته الخارجية وبإعادة وضع أسباب المذهب ومعناه فى كيان وجودى وفى نسق عام • فهناك أجنة للمعاني كما يقول هوسرل • هناك ناسليات جنينية للمعاني وهى وحدها التى تعلمنا فى نهاية التحليل ما يهدف إليه المذهب •

وينبغى أن يمتد النقد الى كل المواقع والخطوط مثل الفهم تماما • ومن الواضح أننا لا يمكننا أن نكتفى بإعادة وصل المذهب وربطه بعادته ما فى حياة المؤلف من أجل انتقاده • فمعنى المذهب يتخطى هذا النطاق ولا توجد حادثة عرضية خالصة فى الوجود أو فى الحياة المشتركة مادامت هذه تلك تتمثل المصادفات لتجعل منها شيئا معقولا • والتاريخ لا يقبل الانقسام فى الحاضر وهو كذلك أيضا فى تتابعه • وتبدو كل الفترات التاريخية كمظاهر وجود واحد أو حوادث عرضية من سلسلة واحدة لانعرف لها نهاية • ولا نعمل شيئا أو نقول شيئا الا ويأخذ هذا الشيء اسمه فى التاريخ لاننا مقيدون ومحكوم علينا بالمعاني •



وأهم ما حصلت عليه فلسفة الظاهريات هو بلا شك إيجاد الصلة بين أقصى الذاتية وأقصى آماد الموضوعية فى فكرة الظاهرية عند العالم أو فى نزعتها العقلية • وتزعتها العقلية تقاس بالنسبة الى التجارب التى تظهر هى نفسها فيها • ومعنى وجود النزعة العقلية ان النظرات توزع نفسها فى نطاقات متباينة ثم تثبت الادراكات ويبرز المعنى • ولكن هذا المعنى يبقى كمعنى فلا يتحول الى روح مطلقة ولا يستحيل الى عالم واقعى • انه معنى فحسب ولا حاجة به الى تفخيم روحى مطلق ولا الى اطار الواقعية الجرداء •

ان الوجود الظاهري ليس الوجود الخالص وإنما هو المعنى الذى نستشفه فى نقاط التقاطع الخاصة بتجاربنا وعند تقاطع تجاربنا وتجارب الآخرين بوساطة اندماج بعضها فى البعض الآخر . ان هذا العالم الظاهري اذن لا يمكن فصله عن الذاتية ولا عن علاقات النوات بعضها ببعض . لا يمكن فصل العالم الظاهري عن الذاتية أو عن تداخل النوات لأن هذين العنصرين يكونان وحدة هذا العالم عندما استعيد تجاربى الماضية فى نطاق تجاربى الحاضرة وتجارب الآخرين أيضا فى دائرة تجاربى . وللمرة الاولى تحقق الظاهرية شيئا خطيرا وتصبح تأملات الفيلسوف واعية شاعرة . فالفيلسوف لا يكتفى فى وضعه الجديد بأن يقيم دعائم النظر فى الوجود والعالم والآخر فى ذاته أيضا وادراك العلاقات بين كل هذه العوامل . فهذه كلها تفاعلات لا تصل الى مستوى النزعات العقلية لحلوها من الضمان الوجودي، ومصادر الثقة البائتة المطمئنة . ولا يكمل لها الحق فى النزعة العقلية المتكاملة الا بالقدرة الفعلية التى تقوم عليها كلية من أجل الشمول والاستيعاب . ان العالم الظاهري ليس تفسيراً لوجود سابق ، ولكنه انشاء للوجود . والفلسفة ليست انعكاسا لحقيقة سابقة ولكنها الكفن تحقيق للحقيقة .

ويمكن التساؤل الآن : كيف يصبح تحقيقها ممكنا ؟ وهل تقوم بتزويد الأشياء بعقل سالف الوجود ؟ ولكن الكلمة الوحيدة التى توجد سلفا هي العالم نفسه . والفلسفة التى تدفعه الى الوجود الظاهر لا تبدأ بأن تكون ممكنة . انها موجودة فعلا وهي حقيقة كالعالم الذى تكون جزءا فيه . وما من افتراض تفسيري هو أكثر وضوحا من الفعل نفسه الذى نتناول به هذا العالم غير المتكامل كيما نحاول أن نجعله موضوعا كلياً لتفكيرنا .

ليست النزعة العقلية مشكلة . وليس ورامها مجهول ينبغي علينا تحديده عن طريق القياس أو الثبات استقرائيا ابتداء من هذه النزعة . اننا نشاهد فى كل لحظة هذا الترابط الهائل بين التجارب . وما من أحد يعرف أحسن منا كيف يتكون هذا الترابط . اذ أننا نحن أنفسنا عقدة وصل هذه الروابط .

الفلسفة الحقيقية هي العودة الى تعلم رؤية العالم . ولو قمنا بحكاية قصة ما بهذا المعنى لأمكنها أن تعبر عن العالم فى عمق أكثر من أى مؤلف فى الفلسفة . اننا نأخذ مصيرنا بيدنا ونصبح مسئولين عن تاريخنا

يالتفكير وبقرار نملا حياتنا به أيضا • ولكن الأمر في الحالين لا يعدو أن يكون فعلا حاسما يتحقق مباشرة ذاته • وفلسفة الظاهريات تقوم على نفسها بوصفها كشفا عن العالم • أو بعبارة أخرى تقيم هذه الفلسفة نفسها بنفسها • إن كل معارفنا تستند إلى أرض من المصادرات وكذلك إلى اتصالنا بالعالم كارول بناء للنزعة العقلية • والفلسفة بوصفها تفكيراً أصيلاً تحرم نفسها مبدئياً من هذا المنبع لتعود إليه في نهاية الأمر وقد ارتشفت سهامها في صميم الوجود المائل وفي قلب الحياة النابض •

٤ - ظاهرة الإدراك لميرلو بونتي

ألف هذا الكتاب عن ظاهرة الإدراك *Phénoménologie de la Perception* الفيلسوف الفرنسي Maurice Merleau-Ponty موريس ميرلوبونتي وأصدرته في ٥٣١ صفحة مطبعة ومكتبة جاليمار بباريس سنة ١٩٤٥ في نهاية الحرب مباشرة • وهو ليس المؤلف الوحيد لفيلسوفنا ميرلوبونتي وإنما اتبعه بكتاب لا يقل أهمية عن ظاهرة الإدراك في سنة ١٩٤٩ حينما أخرجت له المطابع الجامعية في باريس كتاباً موضوعه بنيان السلوك • وقد شارك ميرلوبونتي في الحياة الأدبية والسياسية عن طريق كتابيه المعنى واللامنى وكذلك الانسانية والفزع • وحاول أن يعيد إلى الفلسفة مجدها في مشكلتها المذهبية بكتابه : بناء على الفلسفة • كما أنه سعى دائماً إلى خلق التوازن في تيارات الفكر الفرنسي فقدم إلى الجمهور كتاباً رائماً عن مخاطر الديالكتيك *Les Aventures de la Dialectique* ، وتعرض في كتابه هذا لمشاكل خطيرة في صميم الفكر والسياسة والاجتماع بفرتسا • وقد مات ميرلوبونتي سنة ١٩٦١ عن ثلاثة وخمسين عاماً (إذ كان قد ولد في سنة ١٩٠٨) وهو في أوج نشاطه وإنتاجه وفي أعلى مواضع الصراع الروحي في العالم الغربي •

ولا نغالي إذا قلنا عن ميرلوبونتي أنه يمثل الفكر الفرنسي الفلسفي ويعبر تعبيراً صادقاً عن أصالة الروح الغربي المعاصر ويعالج المشاكل معالجة جديّة فيها كل دلائل الاهتمام والعناية بصير الجماهير والانسانية ويأخذ موقفاً حراً فريداً في نوعه بالنسبة إلى حركة التأليف وتطور الآداب والفلسفات عند هذه المرحلة بالذات • وما كان هذا كله يتأتى له لو ظل استاذاً بالجامعة يعالج المشاكل المتصلة بالفلسفة وحدها بين جدران السوربون • ولكنه كان يتعرض لموضوعات جديدة وغريبة بين جدران

الكوليج دى فرانس التى اعتاد أن يواجه فيها تلاميذه والجمهور المقبل على متابعة آرائه ومحاضراته . وكانت له حرية اختيار الموضوعات وأسلوب تناول المسائل التى يعرضها قسمها الى قسمين : محاضرات الاثنين وهى تتعلق بموضوع أدبى وقد استمعنا الى محاضرات عن الحب عند استندال وعند بروست بطريقة جديدة شيقة وفى أسلوب ظاهرى عنلما كنا ندرس بباريس قبل سنة ١٩٥٦ ، ومحاضرات الخميس وهى خاصة بالفراسات الفلسفية والاجتماعية فاستمعنا له يلقى بحوثا طريفة عن فلسفة الظاهريات ويناقش مشاكل الفن وعلاقة الذات بالموجودات وانكاسات الضمير على العالم الخارجى والمنهج الظاهرى فى الفلسفة والتاريخ .

وكانت القاعة العامة التى يلقى فيها محاضراته تمتلئ بالمستمعين ويظل الناس واقفين الى آخر الوقت حينما لا تتهيا لهم فرصة العثور على مقاعد . وهناك شهدنا أساتذة موريى ميرلوبونتى الأقدمين الذين أدى امتحاناته على يديهم مثل الاستاذ جان فال وهم يستمعون اليه ويواطون على حضور محاضراته اعجابا به وتقديرا لذكائه وعلمه . وهذا يدل على مدى الخطورة التى كانوا يملقونها على أفكاره واتجاهاته ويكشف عن الأهمية التى كان الجميع يعطونها لشرحه وتفسيراته .

وهو لم يكتف بالانشقاق على سارتر وسيمون دى بوفوار ولم يقف عند حد اعلان معارضته للشبيوعية الفرنسية المعاصرة . قالف كتابه عن مخاطر الديالكتيك سنة ١٩٥٥ مقدما للجمهور تحليلا ممتازا لموقف المفكرين الفرنسيين ازاء الماركسية والزعزعات اليسارية وموجها أعنف نقد الى صميم المذهب الشبيوعى . ولم يواجه اليسار الفرنسى هجوما مثل الهجوم الذى شنه ضده ميرلوبونتى فأخرج زعماؤه كتابا من تأليف جان بول سارتر وروجيه جارودى وجان كسابا وهنرى ليفغر للرد عليه فى جملة المشاكل التى أثارها . واسم المؤلف الذى أصدره هو د كوارث . الموقف المعارض للماركسية . واشترك أيضا فى تأليف هذا المؤلف كونيوكافنج وديزانتي وليدوك ووضعوا على غلله عبارة : مصائب ميرلوبونتى . ونشرت مجلة المصور الحديثة التى يرأس تحريرها سارتر عدة مقالات لتحليل النظريات التى وردت فى كتاب ميرلوبونتى .

والمذهب الظاهرى الذى يقترب موريى ميرلوبونتى من المشكلات على ضوئه يمثل احدى الفلسفات التى شاعت فى مستهل هذا القرن وانتشرت انتشارا كبيرا بعد الحرب العالمية الثانية . والواقع أن هذا المذهب - على الرغم من ذلك - لا يزال فى سبيل التكوين كما أنه لم يكتمل بعد

فى صورة نهائية ولا تخلو كثير من مواقفه من التناقض وعدم الوضوح •
لذلك فهو مذهب محتاج الى تفسيرات وشروح جديدة باستمرار •

وكتاب موريس ميرلوبوتنى عن ظاهرية الإدراك يمثل فى الغالب الأعم فلسفته هو لا فلسفة ادموند هو سرل Husserl وكثير من التبروح لا تمثل آخر مراحل فلسفة الظاهريات أى لا تقييم خطوطا نهائية على الرغم من اطلاعه على المخطوطات ورجوعه اليها فى كثير من الأحيان • ومن السهل ان نلاحظ أن بعض الآراء التى وزدت فى ظاهرية الإدراك شرحا لمواقف هو سرل الخاصة بالتاريخ ونزعات علم النفس والناسلات ليست نهائية • ولكن المنهج الظاهرى واضح وضوحا قويا فى الانطباعات التى تتركها فى نفوسنا قراءة الكتاب كما أننا نرحب بالتفسيرات التى أعطاه ميرلوبوتنى لكثير من النقاط الاساسية فى هذه الفلسفة من حيث هى اجلاء لأركانها وزواياها •

وقد قمت بزيارة أرشيف هو سرل Husserls Archiv سنة ١٩٥٧ فى مدينة كولونيا بألمانيا • وهو يخضع لارشاف جامعتها ويعمل فيه الاستاذ فالتر بيمل Walter Biemel وهذا الارشيف يحتوى على أشياء كثيرة تتعلق بحياة هو سرل وأعماله وصورة من ميلاده حتى وفاته (١٨٥٨ - ١٩٣٨) كما أنه يضم ما لا يقل عن أربعمئة مخطوط من مؤلفاته المكتوبة بالاختزال والتى لم تنشر بعد • لذلك لا يستطيع أحد أن يتنبا بالتحويلات القادمة فى صميم مذهب الظاهريات وكلما قام أحد المتهمين بفلسفته بنشر مخطوط من مخطوطاته فى مجموعة هوسرليانا التى تنوى نشر مؤلفاته كلها ازددنا علما بهذا اللون الجديد من الفلسفة واتضحت لنا خطوطه ومعالمه وتغيرت بعض مفوماته •

وكلمة الظاهرية ليست جديدة كل الجدة فى تاريخ الفلسفة • فقد استخدمها بعض الفلاسفة المحدثين للتعبير عن أفكار تكميلية خاصة بمذاهبهم وبمعان مختلفة • ولكن أهمهم طبعا هو الفيلسوف الألماني هيجل الذى أطلق على أحد مؤلفاته اسم ظاهرية الفكر وأراد فيه أن يكشف عن طبيعة الذات • والظاهرة عند هيجل هى الماهية فى مظهرها الخارجى • والماهية التى يكشف عنها الوجود الخالص هى المظهر ولكنها المظهر بوصفه حقيقة أو المظهر المتسق المنظم الذى يحوى كل ايجابية فى الوجود • والوجود ظاهرة ضمنية ولكنه لا يتجلى مباشرة على هذا النحو • فالوجود يملك القدرة على الظهور فى ذاته ولكن هذا الظهور ليس موضوعا مباشرا بالنسبة اليه • والعملية التى بتحدد بها الوجود على شكل ظاهرة

هي الديالكتيك أو ما اعتدنا أن نسميه بالجدل . وهذا ينطبق على وجود الذات كما ينطبق على حقيقة الماهية . ثالثة في المحسوسات والادراك والشعور بالنفس تبدو مظاهر متتالية لنشاط الروح وهي تستولي شيئا فشيئا على ذاتها .

وهذا هو الاختلاف الأصيل في استخدام كلمة الظاهريات عند هيجل وعند هوسرل (١) ، فهنا الأخير لا ينتظر تطورا فضلا على أن الظهور الماهوي عنده مباشر . ومن المحاضرة الثالثة وهي إحدى المحاضرات الخمس التي ألقاها هوسرل سنة ١٩٠٧ في مدينة جوتينجن عن فكرة الظاهريات يقول : انه يعنى بالظاهرة هذا الذي يراه أمامه ولا يشعر بأدنى شك أو عدم ثقة فيما يقع تحت حواصه مباشرة .

ونعود الآن الى كتاب ظاهرية الإدراك - موضوع هذا البحث - فنجد أنه يتكون من مقدمة وافية وثلاثة أبواب رئيسية . أما المقدمة فتناقش المزاعم التقليدية من وجهة نظر الظاهريات . وهذه المقدمة تقع في أربعة فصول أولها عن الاحساس وثانيها عن التداعي واسقاط الذكريات وثالثها عن الانتباه والحكم ورابعها عن المجال الظاهري . والأبواب الثلاثة الرئيسية في الكتاب بعد ذلك هي أولا دراسة شاملة لوضعية الجسم في هذا التيار الجديد وثانيا العالم المدرك وثالثا الوجود لذاته والوجود في العالم .

وميلوبونتي لا يتورع في مستهل كتابه عن اعطاء تعريف للظاهرية التي أصبح يمثلها في التطور الروحي الفرنسي المعاصر وفي التطور العالمي أيضا . قال ان الظاهرية هي دراسة الماهيات . وكل المشاكل في نظر الظاهرية ترجع الى تحديد الماهيات مثل تحديد ماهية الإدراك وماهية الشعور أو الذات . ولكن الظاهرية لا تكتفي بذلك وتسعى الى ارجاع الماهيات الى مكانها الأصيل من الوجود ما دام من المستحيل أن نفهم الإنسان والعالم الا ابتداء من الواقعية المصطنعة *La facticité* التي يعيشان فيها . انها تحاول بذلك أن ترد ماهيات الأشياء الى مجالها الحيوي الذي تظهر فيه .

ولنضرب لذلك مثلا بالاحساس والبصير والسمع .

إننا نظن أننا نعرف تماما ما تعنيه هذه الكلمات ولكنها في الواقع تثير

(١) أدولف هوسرل - فكرة الظاهريات ص ٤٧ قام بإصداره فالتز بيبل سنة ١٩٥٠ .
E. Husserl : Die Idee der Phänomenologie

مشاكل عديدة • ومن أجل الوصول الى تعريفات جديدة لهذه الكلمات وكما نقف على حقيقة هذه الكلمات فى ميدانها الاصيل لا بد لنا من الرجوع الى التجارب العملية • اعنى أنه لا بد من الالتقاء مع الاحساس والابصار والسمع فى المجال الطبيعى الذى تبرز فيه هذه العمليات كما أنه من الضرورى العثور عليها فى المواقف المختلفة المتكررة فى الحياة نفسها • ونعود فنلفت النظر الى أن فكرة الاحساس القديمة تخطئ بين ما هو احساس وبين ما هو موضوع للاحساس أى أن الفكرة القديمة لا تميز الاحساس من المحسوس • فهى تفترض فى شعورنا بالأشياء ما نعرف أنه متوافر فى الأشياء نفسها • انها تجعلنا نضيق على احساسنا بالمرئيات ما هو من أخص خصائص هذه المرئيات ، فوفقا لهذه النظرية يفسر العالم الخارجى حواسنا الى حد لا يسمح لنا بالانفصال عنه ولا يترك لنا فرصة الوصول الى الشعور بالعالم الخارجى ذاته •

وهناك طريقتان للخطأ فى تقدير الكيفيات والصفات الخاصة بالأشياء • والطريقة الأولى هى اعتبار الصفة الخاصة بالشئ صفة من صفات الشعور بهذا الشئ • ومعنى هذا بلغة الفلسفة اعتبار الكيف عنصرا من عناصر الشعور مع أنه موضوع من موضوعاته • وهذه الطريقة الأولى فى الخطأ تضم تصورا خاطئا آخر وهو اعتبار الكيف تأثيرا صامتا مع أنه فى الحقيقة ذو معنى على الدوام • أما الطريقة الثانية للخطأ فهى الاعتقاد بأن الشئ ومعناه محددان تحديدا كاملا وأنهما يكونان ضربا من الملاء فى مستوى الصفات والكيفيات (١) •

فاذا استطعنا وضع هاتين الطريقتين فى الخطأ جانبا اكتشفنا أنه الاحساس أثر متأخر يصدر عن الفكر وهو يتجه نحو الأشياء • فهو ينتج عن الفكر وهو مصوب نحو المرئيات • وهذا معناه أن الاحساس هو اللحظة الأخيرة التى تمثل العالم الخارجى فيها وأنه لذلك بعيد عن المصدر الذى يتكون نتيجة لوجوده كما أنه ينقصه الوضوح اللازم • وبهذا تصبح الكيفيات المحددة التى تسوقها الوضعية فى معرض تعريفها للاحساس أشياء مثل كل الأشياء التى نراها ونسمعها لاعناصر خاصة بالشعور • وهذه الأشياء هى الموضوعات المتأخرة التى ينشأ عنها الشعور العلمى •

(١) أرجو مراجعة معنى « سور » فى كلامنا عن النعم بين كامو وسارتر فيما يلى من الصفحات وكذلك انظر ص ٣٨٥ من مبادئ علم النفس المام للدكتور يوسف مراد فى مقابل هذه الكلمة الانجليزية •

لهذا يمكننا أن نشير إلى حقيقة هامة وهي أنه إذا شئنا أن نفهم الاحساس حقاً فعلينا أن نتجول بأنظارنا في الميدان السابق على الموضوعية .

هذا فيما يتعلق بالنظرة الوضعية العلمية . أما إذا شاء بعضهم إقحام فكرة تداعي المعاني لتفسير معنى الاحساس فسنرى أن إيقاظ صورة قديمة ذات شبه بصورة ماثلة يقتضى أن نتيح للإدراك فرصة الوجود في وضع ملائم بحيث يحمل الشبه ويؤدي إلى التوارد . ذلك أنه إذا كان من المرغوب فيه أن نستكمل جميع المستلزمات الخاصة بالإدراك فستجد الذكريات نفسها في حاجة إلى أن تكون في متناول اليد عن طريق هيئة المعطيات . فهذه هي التي تفتح أمامها حدود الامكان . وقبل أن تصل أية إضافة من قبل الذاكرة ، ينبغي أن ينتظم الشيء المرئي أمام البصر بحيث يقدم لوحة يتعرف الإنسان عن طريقها على التجارب السابقة . وهكذا يفترض استدعاء الذكريات عن طريق التشابه بين المشاهد الخارجية للمركبات بحيث تتوافر كل عوامل نجاحه في هذه المهمة . أى أن استدعاء الذكريات يحسب مقدماً وجود ما يؤدي إلى توضيحه مثل فرض المعاني على المحسوسات المختلطة وتنسيق المعطيات والزام الوقائع بأن تقوم بدورها الإيجابي أو بعبارة أخرى بتطلب استدعاء المعاني أكساف المعاني مقدماً .

وهكذا تتكشف لنا المشكلة الحقيقية للذاكرة في علاقتها بالإدراك . وفي علاقتها بمشكلة الشعور الإدراكي عموماً . من الضروري أن نفهم كيف يستطيع الشعور في حد ذاته وبدون أن يحول المواد المدركة إلى اللاشعور الأسطوري أن يغير من كيان مناسطه معتمداً على عنصر الزمن . كذلك ينبغي أن نفهم كيف تحضر أمام الشعور تجاربه القديمة وذكرياته السالفة في كل لحظة على شكل أفق يمكنه أن يذكره وإن يكشفه إذا أراد استخدامه كموضوع للمعرفة .

ولكن في إمكان الشعور أيضاً أن يتجاهل هذه التجارب القديمة وأن يغفلها كما أن في إمكانه أيضاً أن يزود المدرك في الحال بجو ومعنى حاضرين . فالمعنى يصبح حاضراً ويجعل أحداث الإدراك والتذكر ممكنة ويتمثل أما على صورة مجال خاضع للشعور يحتوى على كل إدراكاته ويشملها أو على شكل أفق أو جو عام . فالإدراك ليس احساساً بجملة من التأثيرات التي تصبحها ذكريات مكتملة . وإنما هو توفر مجموعة من المعطيات التي يظهر لها معنى ذاتي لا يفلح بدونه أى استدعاء للذكريات . وبعبارة موجزة هناك فارق كبير بين الإدراك والتذكر والإدراك ليس

هو التذكر .. وهذا هو ما تجاهلته أو هو ما لم تكن تعرفه نظرية تداعي المعاني بصورتها التقليدية .

ولا يبدأ الشعور في التكوين الا عندما يشرع في تحديد موضوع ما ولا يمكن أن يتيهأ لاي عنصر من عناصر التجربة الداخلية أو أن ينضج ويكمل الا اذا استعان بالتجربة الخارجية .

ويستطيع الشعور - وهذه هي معجزته - أن يظهر بعض الظاهرات بواسطة الانتباه . وهذه الظاهرات تبني وحدة الموضوع أو وحدة الشيء المدرك في بعد جديد . انها تحيل هذه الوحدة الى مظهر جديد بعد أن تقوم بتخطيطها . فالانتباه ليس تداعيا للصور أو تواردا للمعاني . كذلك ليس الانتباه عودة الفكرة المسيطرة على موضوعاتها الى ذاتها . انما الانتباه هو التكوين العملي لموضوع جديد يكشف ويسيطر على مالم يكن قد عرف الا كافتق غير محدد حتى ذلك الحين . والموضوع هو الذي يدفع الانتباه الى السير وفي نفس الوقت يستعيد وضعه في كل لحظة تحت سيطرته وفي حوزته . وهكذا يجد الانتباه نفسه مغروسا في حياة الشعور ويهجر حريته في علم المبالاة حتى يستولى على موضوع فعلي . وانتقال الموضوع الفعلي من وضعه غير المحدد الى وضعه المحدد بالاضافة الى هذا التناول لتاريخه في كل لحظة على صورة وحدة لمعنى جديد هو الفكر ذاته . والدور الحقيقي للتفكير الفلسفي يتلخص في مواجهة الشعور لحياته اللافكرية ازاء الأشياء والموضوعات وايقاظه أمام تاريخه الذي يكون قد أغفله . فهكذا فصل الى نظرية حقيقية عن الانتباه .

وننتقل من الكلام عن الانتباه الى الكلام عن الحكم . ونريد أن نصل الى تعريف الحكم فنجد أن التجارب العامة في حياتنا جعلتنا نفرق بفرقة واضحة بين الاحساس وبين الحكم . فهذه التجارب علمتنا أن الحكم هو اتخاذ موقف ما . انه يتح에 الى معرفة أشياء تعود بالفائدة على الشخص في كل لحظات حياته . أما الاحساس فهو على العكس من ذلك يتعلق بالظاهر ويلحق نفسه بها دون أن يسعى للسيطرة عليها أو معرفة حقيقتها . وهذا يسوقنا بدوره الى الكلام عن الاختلاف الجوهرى بين الإدراك وبين الحكم . فالإدراك هو امتلاك المعنى الداخلى فى المحسوسات قبل اصدار أى حكم . وهذا معناه أن ظاهرة الإدراك الحقيقى تقدم دلالة ملتصقة بالرموز والحكم ليس سوى التعبير الاختيارى عنها .

وهذا التحول المظهرى وهذه الدلالة الملتصقة بالشكل الخارجى هى .. التى تحرك الحكم الخاطىء وهى التى تكمن وراءه . ومع ذلك فهى

الدلالة وهذا التحول هما اللذان يجهلان لكلمة الإبصار معنى من ناحية الحكم بعيدا عن الكيف وبعيدا عن التأثير وهما اللذان يبعثان من جديد مشكله الإدراك • والحكم بهذا المعنى العام أو بهذا المعنى الصوري الخالص لا يشرح لنا الإدراك الحقيقي أو الخاطئ إلا إذا حاول الإعتداه بالتنظيم التلقائي للظواهرات أو بأشكالها الخاصة • ولا بد أن يتكون الإدراك أولا سواء على صورة خاطئة أو على صورة صحيحة حتى يتمكن الشروع في الحل وإنشاء الحكم • ويصبح الإدراك بذلك هو الفعل الذي يخلق بمعاونة مجموعة المعطيات في لحظة ذلك المعنى الذي يربط هذه المعطيات على شكل مجموعة • فهو لا يكتسب المعاني التي تملكها هذه المعطيات وحسب بل هو يعمل أيضا كل ما بوسعه لكي يكون لها معنى •

والإحساس كما يقول ميرلوبونتي هو الاتصال الحيوي بالعالم الذي يجعل منه عالما حاضرا كمكان اليف في حياتنا • ويرجع إلى الإحساس هذا الضرب من الكثافة التي تشمل كلا من المدرك والمدرك • فهو النسيج الغالي الذي تسعى المعرفة إلى تفكيكه • وأهم لحظة من لحظات الإدراك هي لحظة بزوغ عالم حقيقي صحيح • وتفتح أمامنا عملية الاستخلاص الماهوي لفكرة العالم « مجالا ظاهريا » يمكننا الآن تحديده وحصره بطريقة أصوب •

لقد كان كل من العلم والفلسفة مؤمنين تماما بالإدراك ومتفتحين خلال عصور طويلة بواسطة هذا الإيمان الأصيل • فالإدراك يفتح على الأشياء • وهذا معناه انه يتجه إلى غاياته ويستهدف موضوعاته • وهو يتجه كذلك نحو حقيقة في ذاتها حيث يوجد أصل كل الظواهرات • وبهذا يتلخص موضوع الإدراك في أن التجربة التي يمر بها يمكن تنسيقها في كل لحظة مع تجربة اللحظة السابقة ومع تجربة اللحظة التالية كما أنه من الممكن تنسيق منظوري مع منظور الأشخاص الآخرين • بهذا يمكن رفع جميع التناقضات وتصبح التجربة الذاتية المغفلة وتجربة تداخل الذات نسيجا واحدا خاليا من الفجوات •

ومن جهة أخرى يصير ما هو غير محدد وغامض بالنسبة إلى الآن محددًا وواضحًا وتبدو المعرفة أكثر اكتشالا كما لو كانت متحققة في الشيء مقدما أو كما لو كانت الشيء ذاته • ولم يكن العلم في أول الأمر سوى الاتباع أو التوسع في الحركة التكوينية للأشياء المدركة • وكما أن الشيء هو ما لا يتبدل في كل المجالات الحسية وكل مجالات الإدراك الفردية فكذلك بعد التصور العلمي ومسيلة تثبيت موضوعة كل الظواهرات • وكانت المعرفة العلمية تنمي تصور الشيء ولكنها لم تكن تشعر بأنها تقيم

ملاحظاتها على افتراض قبلى . ولم يكن هناك ما يقال عن شيء من الأشياء سوى ما يقرره العلم بصدقه .

ولكن شيئا فشيئا استطاع الفكر البشرى أن يقتلع كل تفكير فى المشاكل الوجودية من مجال العلم وأن يبقى له الاساليب المنهجية وحدها . لقد اعترفت الفيزياء أخيرا بأن ثمة حدودا لطموح العلماء وإن كل تصوراتها على حاجة الى إعادة تنظيم ودراسة .

ولهذا وجدت الفلسفة نفسها مضطرة الى معارضة النظرة العلمية كما أنها تصلحت للنظريات الفلسفية المثالية منها والعقلية وأخذت عليها عدم مواجهتها للحياة مباشرة وعدم استقصاء تجاربها من الظواهر الخارجية . واستطاعت الفلسفة أن تعود الى الحياة التى نجحها من ناحية العالم الوضعى . فهذه الحياة هى التى تجعل فهمنا لحدود العالم الوضعى متيسرا كما أنها تجعل من السهل إعادة السمات الحقيقية الى الشيء . وهذا الاتجاه الجديد هو الذى يجعل الأجهزة العضوية تزاوئ قدراتها فى مواجهة العالم الخارجى ويعيد الى الذاتية ملاصقتها للتاريخ والتقاءها بالظواهر . وهذه المستويات الخاصة بالتجربة الحية هى التى تتيح لنا أن نتسلم وضع الآخرين ووضع الأشياء بوصفها معطيات وأن نظفر بميلاد النظام الخاص بوجودى أنا والآخرين والأشياء . وبذلك يستيقظ الإدراك ويحل المشاكل المرتبطة بواقعيته .

ولكن الحق يقال أن معرفة ما نراه من حولنا على وجه التحقيق هى أكبر الصعوبات . وإذا شئنا الوصول الى الوجود الظاهرى فيجب علينا أن نحطم الآلية الكامنة فى أعماق الحس الطبيعى . إن ذلك يميننا على بلوغ الديالككتيك أو الجدل الذى يتكشف به الإدراك أمام نفسه . وهنا نشعر بأن التغير الحقيقى فى الموقف الفلسفى ينبغى أن ينال أولا وقبل كل شيء فكرة المباشرة ذاتها . وبهذا تصبح تجربة الظواهر نوعا من التحليل القصدى .

غير أنه وإن كان من غير الممكن أن تبدأ الفلسفة تحليلاتها لهذه المواقف بدون اعتماد على علم النفس فإنه من غير الممكن أيضا أن تعتمد على علم النفس وحده أو أن توقف جهودها على التقاط النتائج الخاصة به . وهنا نشير الى الفارق الكبير بين موقف برجسون الخاص بالشعور الباطن الحزين المقفر وبين العالم الذى نجياه والذى لا يجهل الشعور الساذج فى علم النفس الظاهرى . كذلك هناك اختلاف شديد بين الاستبطان التقليدى وبين ماهية الشعور حين يسقط ظواهره الخاصة

ويساهما لكي يسمح من جديد بتكوين الأشياء • فالشعور هنا لا يتمكن من نسيان المظاهر إلا لأنه يملك القدرة على تذكرها وهو لا يحملها في صالح الأشياء إلا لأنها هي نفسها مهد ظهور تلك الأشياء •

وعندما يمر الفيلسوف بميدان الجستالت يترك الادعاءات النفسية ويصبح معنى المراتب وحقيقتها وارتباطاتها غير ناتجة عن تلاقي الاحساسات بطريق الصدفة وإنما يمكن تحديد القيم المكانية والكيفية الخاصة بهذا التلاقي • وهذا يقودنا الى وصف الموضوعات والعالم على نحو ما يظهران للشعور كما أنه يدفعنا الى أن نتساءل ما إذا لم يكن هذا العالم الحاضر مباشرة تحت احساساتنا هو الوحيد الذي نعرفه وما لم يكن هو أيضا وحده الذي يتيسر لنا الكلام عنه • وبعد أن يعترف التفكير النفسي بأصالة المظاهر بالقياس الى العالم الموضوعي يسعى الى استكمال هذه المظاهر بكل ما يمكن من الموضوعات والى البحث في كيفية تكوين الموضوعات داخل المظاهر • وفي نفس هذه اللحظة يحدث التغيير الكبير في التفكير النفسي إذ أن المجال الظاهري يتحول الى مجال متعال • وهنا لا تصبح المسألة مسألة وصف للعالم الذي نحياه والذي يحمله الشعور في داخله كمعطى كثيف وإنما يصبح من اللازم تكوين هذا العالم • لا بد وأن تمضي عمليات الابانة والتوضيح حتى تؤدي الى الكشف عن العالم الذي نحياه بجانب العالم الموضوعي وتكشف عن المجال المتعال من ناحية المجال الظاهري •

ويؤخذ النظام الخاص بالآنا والآخر والعالم كموضوع للتحليل وبذلك تظهر ضرورة ايقاظ الأفكار التكوينية الاساسية الخاصة بالآخر وكذلك الخاصة بالآنا نفسها كموضوع فردى والخاصة بالعالم كقطب الإدراك • وهذا الاستخلاص الجديد لا يعرف اذن سوى موضوع واحد حقيقى هو الآنا المتأمله • وتنتهى الموضعة التى بدأها التفكير وفقا لعلم النفس بانتقال الطبيعى الى صاحب الطبيعة وبانتقال ما هو ذو تكوين الى مصدر التكوين • ولأن تترك هذه الموضعة الخاصة بعلم النفس شيئا ضمنيًا أو شيئًا يفهم من تلقاء نفسه فى المعرفة الفردية • وهذا يجعل الفرد مالكا لتجربته تماما ويحقق التعادل التام بين المفكر وموضوع التفكير •

هذه هي وجهة النظر العادية للفلسفة المتعالية وهذا هو ما تصدد اليه الظاهرية المتعالية من دراسة ظهور الوجود فى الشعور • فهى تجعل مركز الفلسفة فى عملية ابتداء التفكير من جديد دائما أى هنالك حيث

تشرع الحياة الفردية في التفكير في ذاتها • ولا يعد التفكير تفكيراً اذا حمل نفسه الى خارج نطاقه الخاص كما ينبغي أن يعرف نفسه كتفكير حول اللافكرى وبالتالي كتغيير لبنيان وجودنا •

فلسفة الظاهريات اذن هي فلسفة متعالية تعمل على إبراز تأكيدات الوضع الطبيعي وتجسيمها في موقف حتى يمكن فهمها • ولكنها مع ذلك تنظر الى العالم بوصفه في وجود مستمر لدى الاعتبارات الفردية قبيل مرحلة التفكير • فهو موجود هنالك على نحو حضور دائم لا يمكن النفور منه أو استبعاده • وكل جهود هذه الفلسفة الجديدة تنصب على محاولة استرجاع الاتصال الساذج بالعالم الخارجى حتى يمكن اعطاؤه قواما فلسفيا •

وهذا هو مجال الطموح لهذه الفلسفة التي تطمح في أن تكون علما دقيقا مضبوطا يعطى صورة حقيقية للمكان والزمان والعالم الذي نعيش فيه • فهي محاولة صادقة من أجل الوصف المباشر لتجاربنا كما هي وبدون أى اشارة الى تاريخها النفسى أو تفسيرها العلى الذي يحلو للمؤرخين وعلماء الاجتماع أن يؤكده •

ففى أنفسنا نجد وحدة الظاهرية ومعناها الحقيقي • والواقع أن الوصول الى الظاهرية يقتضى اتباع منهج ظاهرى • يجب أن نفكر وفقا لمبادئ الاسلوب الظاهرى حتى نحقق معانى الظاهرية • كذلك ينبغي استخلاص موضوعات الظاهرية مثلما انفرست تلقائيا في موضوعات الحياة نفسها • ومن هنا نفهم السبب الذي بقيت من أجله فلسفة الظاهريات على صورة اشكال أولى أو مجرد رغبة لفترة طويلة •

وكل ما يقتضيه منا المنهج الظاهرى أو الفينومينولوجى هو الأداء الوصفى لعمليات الفكر دون محاولة التفسير أو التحليل • فكل ما أدركه عن العالم حتى في مجالات العلم الخالصة يتم لى ادراكه ابتداء من نظرتى الخاصة أو ابتداء من تجربتى للعالم الخارجى • وبدون ذلك تصبح الرموز العلمية خالية من المعنى • فكل مجالات العلم قد تم بناؤها على تجربة الفرد عندما يعيش حياته في العالم • واذا أردنا التفكير فى العلم بحزم ودقة مع تقدير معناه بالضبط فمن الضروري إيقاف هذه التجربة التى تتعلق بالعالم والتى تعد تعبيرا ثانيا عنه • ذلك أنه لم يكن ولن يكون للعلم نفس المعنى الوجودى الذى نعطيه للعالم المدرك • والسبب في ذلك أن العلم ما زال يهتم بالتجديد ولا يمكنه التخل عن محاولة التفسير •

وهذه الخطوة في المنهج الظاهرى مختلفة تماما عن العودة الى اتباع

المنهج المثالي في الاهتمام بالشعور • فإن ضرورة اتباع منهج وصفي بحث تستبعد في التوكلا من التحليل العقلي والتفسير العلمي • فالتحليل العقلي الذي يبدأ بتجربتنا عن العالم يتطلع الى الذات كما لو كانت شرطا أساسيا منفصلا عن هذه التجربة ويكتشف عن التركيب العام للعالم الخارجي كما لو كان وجوده شرطا لوجود العالم نفسه • فلولا وجود التركيب العام الذي تتمثله الذات عن العالم الخارجي كان وجود هذا العالم نفسه مستحيلا • ومن هذه الحالة يلجأ التحليل العقلي الى التركيب والبناء الذاتي بدلا من الارتباط بتجربتنا في الكشف والوصف للظاهر الخارجي • أما التفسير العلمي فإنه يتخطى مجال الوصف الظاهري ويتعدى نطاق السرد الساذج الى الاداء التكويني الملى بالتفسير • لذلك تعلن الظاهرية أن الحقيقة لا تتطلب أكثر من السرد الوصفي ولا شأن لها بالبناء أو التركيب أو التكوين •

المنهج الظاهري إذن يخالف المنهج العلمي أو المنهج النفسي يقتصر على استقبال الحقائق التي تنعكس على الذات • وهذا يعني بعبارة أخرى أنه ينبغي الاحتفاظ بعملية الإدراك مستقلة عن التركيبات التي تندرج تحت باب الأحكام أو باب الأفعال العملية أو باب المحاولات عموما • ينبغي التوقف عند الوصف قبل أن تصبح عملية الوصف سبيلا الى إقامة أبنية ذاتية من داخل الضمير عن العالم الخارجي • فالوصف هو منهج الظاهرية الذي لا تتخطاه الى ميدان الحكم أو الى عملية الحمل التي يقوم بها العقل ازاء العالم الخارجي في القضايا والأحكام • لذلك فمجال الظاهرية هو الوصف التلقائي الساذج الذي لا يصل الى حد التجربة البتامة أو التجربة التركيبية كما هو الحال في الأحكام التي يصدرها العقل عن العالم الخارجي •

والعالم الخارجي ليس شيئا من الأشياء التي أملك الحق في تركيبها وتكوينها وإنما هو الوسط الطبيعي والمجال الذي تنشأ فيه كل أفكارى وكل إدراكاتى المفتحة • والإدراك ليس علما متعلقا بالعلم وليس فعلا إيجابيا أو موقفا من المواقف وإنما هو الأساس الذي تنفكك عنده كل الأفعال والذي تفترض هذه الأفعال الإيجابية وجوده مقدما • فالعالم الحقيقي نسج متين لا يبقى في انتظار أحكامنا حتى يلتحم بالظواهرات أو حتى يرفض تخيلاتنا • والإنسان موجود بالعالم مرتبط بهذا النسج المتين وفيه يعرف نفسه • وعندما يعود الإنسان الى نفسه سواء عن طريق التفكير التقليدي بواسطة الإدراك العام أو عن طريق العلم التقليدي فإنه

لا يعنى على منبت للحقيقة الباطنية ولكنه يتوصل الى ذات متفتحة على العالم الخارجى .

وهذا هو المعنى الحقيقى لعملية الاستخلاص الماهوى أو الاقتضاب الماهوى . فمن حيث أننى شعور بهذا العالم أو بمعنى أصح من حيث أن شيئاً له معنى بالنسبة الى فائى لست هنا أو هناك واسمى ليس محمداً أو خليلاً طالما أنى لا أتميز فى شىء بحال من الأحوال من أى شعور آخر سوى شعورى . ذلك لأننا جميعاً عبارة عن ادراكات حاضرة مباشرة لهذا العالم كما أن هذا العالم وحيد فى نوعه بوصفه نظاماً للحقائق . فالعالم هو الشئ الذى تتمثله لأنفسنا والكوجيتو أى الانا المفكرة لا تصل الى الشخص الا وهو فى موقف بالذات . وهذا هو الشرط الذى يسمح للذاتية المتعالية بأن تصبح الخطوة الأولى نحو تداخل الذات . وأستطيع أنا بوصفى ذاتاً متأملة أن أميز بينى وبين العالم وبينى وبين الأشياء . فوجودى ليس وجوداً على غرار الأشياء الموجودة . والعالم الذى أميز بينه وبينى بوصفه مجموعة الأشياء أو العمليات المترابطة فى علاقات سببية أتوصل الى اكتشافه فى داخلية نفسى باعتباره الأفق الدائم لكل مدركاتى وباعتباره بعداً لا آف عن الموازنة بينه وبين واقفى .

فالكوجيتو الحقيقى لا يحدد معنى الوجود الذاتى ابتداء من الفكرة التى يحصل عليها عن وجوده ولا يحيل التأكد من وجود العالم الخارجى الى تأكد فكرى أو ذهنى عن العالم ولا يسمح لدلالة العالم الخارجى أن تحل محل العالم الخارجى . انه على العكس من ذلك يتعرف على الفكر ذاته كما لو كان حدثاً لا يمكن استبعاده ويضع حداً لكل نوع من أنواع المثالية لاكتشافه ذاتى نفسها كما لو كانت وجوداً داخل العالم . وأفضل تعبير عن الاقتضاب الماهوى هو الذى قاله إيجين فينك *Fink* الذى كان مساعداً لهوسرل *Husserl* عندما تحدث عنه بوصفه ضرباً من الاندهاش أمام العالم الخارجى . ووصفه لاندجريبه بأنه أهم نقطة منهجية فى فلسفته .

والفكر لا ينسحب من العالم ويعود الى وحدة الشعور باعتباره أساساً للعالم بل يتراجع قليلاً كيما يرى انبثاق المتعاليات . انه يبعد قليلاً خيوط الاحالات التى تربطنا بالعالم حتى تبدو بوضوح أكثر أمامه . وبهذا يصبح الفكر وحده شعوراً بهذا العالم لأنه يظهره فى غرابته وتناقضاته . ومن أجل ادراك العالم بوصفه تناقضاً واعتباره اشكالا لا ينبغى أن تكف عن

مؤلفته • والدرس الذي يعلّمه لنا الاقتضاب (١) « الماهوى » هو أن القيام بعملياته كاملة الى النهاية مستحيل • ولهذا كان هوسرل يسأل نفسه فى مرات عديدة عن امكانية هذا الاقتضاب *Réduction* هل أماعندما يكون الانسان عقلا مطلقا يخفى الإشكال على النّو من عملية الاقتضاب (٢) ولكن بما أننا لسنا كذلك وبما أننا موجودون فى العالم وبما أن أفكارنا نفسها تحتل مكانها من التيار الزمنى الذى تسعى للحاق به فإن النّهن غير قادر على أن يحتوى كل فكرنا •

والفيلسوف هو الذى يبدأ دائما من جديد • فهو لا يبالغ أمرا قط بوصفه قد تم التعرف عليه بواسطة الناس أو بواسطة العلماء • والفلسفة عبارة عن تجربة متجددة اليده وليست فى حد ذاتها أكثر من الوصف لهذا الابتداء • فالفكر الأصيل وفقا لهذا التعريف الجديد للفلسفة يصبح شعورا باعتماده على الحياة الساذجة السابقة على مرحلة الفكر وهى التى تعد موقفا أوليا دائما ونهايا فى ذاته • والفلسفة الظاهرية أبعد ما تكون عن الفلسفات المثالية والاستخلاص الماهوى ينتمى أيضا الى فلسفات الوجود ولا معنى اطلاقا لعبارة هيدجر *Heidegger* (الوجود - فى العالم *In-der-Welt-Sein* الى ابتداء من هذه النقطة •

وهنا ننقل الى المعنى الآخر الذى يجب أن نكتشفه فيما يتعلق بالاقتضاب الماهوى • فهذا الاقتضاب صورى *eidétique* بالضرورة فضلا عن كونه تعالى • ومعنى ذلك أننا لا نستطيع أن نخضع ادراكنا للعالم لنظرنا الفلسفية الا اذا تم الانفصال عن موضوع العالم وعن الاهتمام بهذا الموضوع الذى يحددنا دون أن نتراجع عن ارتباطنا به على صورة مشهد وبدون العبور من وجودنا الى طبيعة هذا الوجود أو بعبارة أخرى بنون الانتقال من الوجود الى الماهية • ويمكن القول أنه اذا شئنا وضع ادراكنا للعالم فى دائرة بحثنا الفلفسى وجب علينا أن نباعد قليلا بين الذات وموضوع الادراك مع ابقاء العالم الخارجى كمجموعة من المراتبات • يبد أن ذلك لا ينبغي أن يصل الى حد التحول عن المراتبات الى طبيعتها أو الى حد أعمال الوجود من أجل حيازة الماهية • فمن الواضح هنا أن الماهية ليست الهدف وإنما مجرد وسيلة •

(١) *Phänomenologie und Metaphysique : Landgrebe* ص ١٦٧ - ١٦٨

لتحديد معنى الاقتضاب *Réduction* الماهوى •

(٢) راجع ترجمة هذا المصطلح فى كتاب : المذهب فى فلسفة برجمون ص ٤١ للدكتور مراد وهبه وراجع مصطلحات الفلسفة ص ٨٤ طبع المجلس الأعلى •

أما بما يجب علينا فهمه حقاً فهو ارتباطنا بالعمل بالعالم والتمهيد له نحو التصور الإدراكي مع استقطاب كل تحديداتنا التصورية . وإذا كنا قد قلنا فيما سلف أنه من الضروري المرور بطريق الهايا فلا يعنى ذلك أن الفلسفة تنظر إليها بوصفها أشياء موضوعية وإنما معناها أن وجودنا ملتصق بالعالم حتى يمكن التعرف عليه بهذه الكيفية وهو يلقي بنفسه داخل العالم وأن هذا الوجود محتاج إلى حل المتسالية حتى يتعرف على واقعيتها المصطنعة Facticity وينتصر عليها .

ولا حاجة بنا إلى استلهم الفلسفات الوضعية في هذا المجال . فهذه الفلسفات بعيدة كل البعد عن مواجهة المشكلة بالأسلوب الملائم . إنها قد وصلت إلى نتيجة لا تسمح لنفسها بالانحراف عنها . هذه النتيجة هي أننا لا يمكننا أن نتوصل إلى إقامة علاقة بيننا وبين أنفسنا مباشرة . الفلسفات الوضعية تبوح بأنه ليس في إمكاننا أن نتصل إلا بالمدلولات . وإذا أخذنا حلقة فيينا Wienerkreis وهي إحدى مدارس الوضعية المنطقية والتحليل المنطقي المعاصر كمنال وجدنا أنها لا تعترف بأننا في حد ذاتنا نمثل الشعور . فالشعور دلالة متأخرة ومعقدة وليس من المستحسن أن نستعمل التعبير عنه إلا بتحفظ شديد وبعد أن نقوم بتحديد المدلولات المعينة التي ساعدت على تكوينه وتحديد معناه خلال التطور اللغوي الذي استخدمناه في فهم مدلول هذه الكلمة .

والخلاف الفلسفي يبدأ من هذه اللحظة . فهوسرل لا يرى أى تعقيد في شعورنا إزاء العالم الخارجى ولم يحس بأية صعوبة في استخدام الفلسفة لكلمة الشعور أو الذات فوراً بلا واسطة وبغير انتظار . فلدَى الإنسان القدرة على الوصول مباشرة إلى ما تشير إليه كلمة الشعور أو كلمة الذات . أنه يملك تجربة ذاته والشعور الذى هو خاصة وجوده وكيانه . وتقوم التعبيرات اللغوية بأداء معنى الشعور ابتداءً من هذه التجربة الخرساء - كما يسميها هوسرل في تأملاته الديكارتية - التى يلزم الوصول بها إلى مجال التعبير الخالص عن معناها . ولهذا عند هوسرل ينبغى أن تقتاد الماهيات معها كل علاقات التجربة الحيوية مثلما تقتاد الشباك السمك من قاع البحر .

وهذا من شأنه أن يرفعنا إلى الاختلاف مع جان فال Wahl حينما يزعم بأن هوسرل يفصل الماهيات عن الوجود . فهذا التعبير ينقصه التوفيق . أن الماهيات المنفصلة هي تلك التى تخلقها التحليلات اللغوية . أن من وظيفة اللغة أن تجعل وجود الماهيات منعزلاً ، ولكنها عزلة مظهرية

نحط في حقيقة الأمر مادامت هذه الماهيات تظل مسنفرة بواسطة اللغة في مرحلة سابقة على المحولات داخل الشعور . فالمزلة التي تخلقها اللغة عند الإقبال على دائرة الشعور مصنعة . وتعتمد الماهيات نفسها على الأداء اللغوي في البقاء داخل الشعور قبل أن تظهر مشكلة الإضافات الحسية . فهي داخل منطقة الصمت الكامنة بالشعور الأصلي يبدو لنا واضحاً كل ما تعنيه اللغة ، بل وكذلك كل ما يمكن أن تشير إليه الأشياء ذاتها . وهذا هو في الواقع نواة الدلالات الأولية التي تلتف حولها كل أفعال التحديد والفصل والتعريف .

والعالم الخارجي ليس ما أفكر فيه وإنما هو العالم الذي أحياءه . أننى متفتح لكل ما يجري فيه بلا شك واتصالاً به مباشر . إنه عالم لا يمكن استنفاد طاقاته ولا أستطيع امتلاكه . وواقعية هذا العالم المصطنعة هي التي تجعل منه عالماً كما أن واقعية الكوجيتو المصطنعة لا تمتد عيباً في حد ذاتها ولكنها الشيء الذي يميننى على استعمار الثقة الكاملة بوجودى .

فهناك العالم الخارجى وهو ليس مجرد صورة يتقدم بها الى الوجود من حولى وإنما هو عالم إدركه مباشرة ولا أجد حاجة الى وساطة بينى وبينه . وهناك ذاتى التي أشعر بها وتؤدي الى كل معانى الترابط مع وجودى على نحو مؤكد . وعندما نقوم بالبحث عن ماهية الشعور لا يحى لنا أن ننسى مفهوم الشعور والهروب من الوجود فى عالم الأشياء وإنما نحاول المنور من جديد على حضور ذاتى أمام نفسى بطريقة شعورية وحقيقية . وهنا يتأكد معنى الشعور من حيث هو كلمة أو منطق ومن حيث هو تصور . فالبحث عن ماهية العالم الخارجى ليس بحثاً عن فكرة العالم الخارجى عندما نستخلصها على هيئة موضوع للدراسة وإنما هو بحث عن هذه الماهية قبل أى محاولة لوضع العالم الخارجى على صورة موضوع للبحث .

إن المذاهب الحسية تستصفي العالم مع ملاحظة أننا لا نملك فى النهاية سوى حالات معينة من أنفسنا . وكذلك تستصفي فلسفات المثالية المتعالية العالم الخارجى . وإذا كانت تتوصل الى التأكيد من حقيقة هذا العالم فإنها تفعل ذلك بوصفه فكرة من الأفكار أو شعوراً من المشاعر . فالفلسفات المتعالية تحقق فكرة العالم كما لو كانت شيئاً بسيطاً يعرف بالإضافة الى معارفنا أو كما لو كانت فكرة تالية لمذكراتنا . وهذا المفهوم عن العالم يحول العالم الى حقيقة من باطن الشعور . أو بعبارة أخرى اذا تصورنا العالم على هذا الوضع فإنه يصبح مرتبطاً ارتباطاً كلياً بدخابة

الشعور وتفقد الأشياء الموجودة بذلك كل استقلال عن الشعور الانساني .
ويصير وجودها متعلقا تماما بالفكر البشرى .

هذا من ناحية التفسيرين الحسى والمثالى المتعالى حول مفهوم العلاقة القائمة بين العالم وبين الشعور . أما التفسير الصورى للاستخلاص الماهوى فانه على عكس هذين التفسيرين يستوثق أولا من إبراز العالم الخارجى على نحو ما هو عليه قبل أى رجوع الى ذاتنا . فهو تفسير يطمع فى ايجاد ضرب من المساواة بين الفكر وبين سياق الشعور الخالى من الفكر عندما أتجه الى العالم وأدركه .

إذا بدا لى أنه لا وجود هناك لغير حالات شعورية كما تذهب الى ذلك المذاهب الحسية وإذا أردت تمييز ادراكاتى من أحلامى بواسطة مقاييس فسوف أفتقد ظاهرة العالم . إذ أن الكلام عن الحلم والحقيقة والتساؤل بشأن التمييز بين ما هو خيالى وما هو حقيقى ووضع ما هو حقيقى موضع الشك يشير الى أننى قمت بهذا التمييز قبل مرحلة التحليل . واننى أملك تجربة عما هو حقيقى وعما هو خيالى . والمشكلة إذن لا تكمن فى محاولة اعطاء الفكر النقدى مكافآت ثانوية عن هذا التمييز ولكنها تكمن فى عملية فض معرفتنا الأولية عما هو حقيقى والقيام بوصف ادراكنا للعالم كما لو كان ذلك هو ما يقيم فكرتنا عن الحقيقة الى الأبد . وليس من المستحسن أن نسأل أنفسنا عما إذا كنا ندرك عالما حقا وانما ينبغي أن نقول ان العالم هو ذلك الذى ندركه .

أو بمباراة أخرى لا ينبغي لنا أن نتساءل عما إذا كانت الحقائق الواضحة حقائق أو ما إذا كان الشيء الواضح بالنسبة إلينا ذا طبيعة خادعة بالنسبة الى الحقيقة فى ذاتها . ذلك لأننا إذا تحدثنا عن الخداع فإن هذا يعنى أننا أصبحنا نعلم شيئا اسمه الخداع . وهذه مرحلة لا تتم الا بعد عمليات ادراك نتأكد من حقيقتها التى تنبئ بالوجود الخادع . بمعنى أن الشك أو الخوف من الوقوع فى الخطأ يؤكدان امكان اكتشاف الخداع وعدم الابتعاد عن ميدان الحقيقة .

اننا موجودون بناء على ما تقدم داخل نطاق الحقيقة والوضوح البين . الصحيح هو تجربة الحقيقة . إذا شئنا أن نبحث عن ماهية الادراك فاننا نعلن أن الادراك ليس تخمينا حقيقيا ولكنه سبيل الى الحقيقة . وحقيقة الادراك لا نعرفها بوصفها التفكير المعادل لكل الأشياء الموجودة فى الخارج أو بوصفها الوضوح الضرورى لهما . اننا نعرفها حين نظل مخلصين ، لتجاربنا المباشرة ازاء العالم ونعيش عالمنا بدلا من أن نفكر به .

نموذج من الكتاب :

الآخر وعالم الانسان

لقد ألقى بي الى الطبيعة ولا تبدو الطبيعة خارجة عني وحسب في الأشياء بلا تاريخ وإنما يمكن رؤيتها في مركز الذاتية . ويمكن القرارات النظرية والعملية للحياة الخاصة أن تمسك جيدا عن بعد بماضي ومستقبل وإن تعطيني الى ماضي بكل مصادفاته معنى محددا عن طريق متابعتها لمستقبل مخصوص نقول عنه بعد لحظة إنه كان إعدادا . كذلك يمكن هذه القرارات أن تدخل التاريخ في حياتي : هذا النظام له دائما صفة الواقعية المصطنعة . انني أفهم الآن فقط سنواتي الخمس والعشرين الأولى بوصفها امتدادا لطفولتي التي انتهت بظلم شديد أدى في النهاية إلى استقلال . وإذا كنت أستعيد هذه السنوات على نحو ما عشتها وكما أحملها في نفسي فإن سعادتها القصوى لا تسمح بتفسيرها بجزء الحماية في الوسط العائلي . ذلك أن العالم كان أجمل وكانت الأشياء أشد سلبا للانتباه ولا يمكنني إطلاقا أن أتأكد من أنني قد فهمت ماضي أفضل مما يمكن فهمه في ذاته عندما عشتها ولا أن أخرس اعتراضه . ان التفسير الذي أعطيه له الآن مرتبط بثقتي في التحليل النفسي أما غذا فمن الجائز أن أفهمه بتجربة وبصيرة أكثر على نحو آخر وبالتالي مائتشي ماضي أيضا على نحو آخر . على أي حال سوف أفسر تفسيراتي الحاضرة بشورها وسأكتشف محتواها الخفي وينبغي أن أعمل حسابا لهذه الاكتشافات إذا شئت في النهاية أن أقدر قيمة الصديق . ان مأخذي عن الماضي وعن المستقبل منزلة ويتغير امتلاكي لوقتي دائما حتى اللحظة التي أفهم نفسي فيها نهائيا وهذه اللحظة لا يمكن الوصول إليها إذ أنها ستظل لحظة محاطة بأفق المستقبل وستحتاج إلى تنميات لفهمها . لقد انخرطت حياتي الإرادية والعقلية في قوة أخرى تمنعها من الكمال وتعطيها دائما طابع المسودة . ان الزمن الطبيعي موجود دائما . وقيم التعالي الخاص باللحظات الزمنية عقلانية تاريخي كما أنه في الوقت نفسه يعرضها للخطر : فهو يقيمها عندما تفتح أمامي مستقبلا جديدا تماما حيث يمكنني التفكير فيما يوجد من الكثافة في حاضري كما أنه يعرضها للخطر لأنني لن أتمكن أبدا فيما يتعلق بهذا المستقبل أن أحصل على الحاضر الذي أحياء بصورة أكيدة ضرورية كما أن ما أحياء لا يصل أبدا إلى حد أن يكون مفهوما . فان ما أقدمه لا يصل تماما إلى أن يصبح حياتي ولا يكون في النهاية وحدة واحدة مع نفسي ذاتها . فهذا هو مصير السكان الذي يولد أي

أله أعطى الى نفسى مرة واحدة وإلى الأبد كشيء معروض للفهم . ولما كان الزمن الطبيعى يبقى فى مركز تاريخى فأننى أرى نفسى أيضا محاطا به . وإذا كانت سنواتى الأولى تبقى من خلفى كارض مجهولة فإن هذا لا ينشأ عن عجز عرضى للذاكرة وعن خطأ للاستطلاع الكامن بل لأنه لا يوجد شيء يستحق المعرفة فى تلك الأراضى غير المطروقة . فمثلا لم يكن ادراك شيء ما ميسرا فى الحياة الرحمية ولذلك ليس هناك ما يصح تذكره . فليس هناك شيء سوى المسودة لذات طبيعية وزمان طبيعى . وليس هذه الحياة المجهولة الاسم سوى حد للتقنات الزماني الذى يحدد الحاضر التاريخى . ولا أملك اذا أردت التخمين لمعرفة هذا الوجود الناقص الصورة السابق على تاريخى والذى سوف يختمه الا أن أنظر فى نفسى هذا الزمن الذى يعمل من تلقاء نفسه والذى تستخدمه حياتى الخاصة دون أن تضع على وجهه قناعا بالمرّة . ولما كنت قد حملت الى الوجود الشخصى بواسطة الزمان الذى لا أقوم بتكوينه فإن كل ادراكاتى تأخذ أشكالا على أرضية طبيعية . وعندما أدرك ، وحتى عندما لا يكون لدى أى علم بالشروط العضوية لادراكى ، أشعر بأننى أسعى لايجاد التكامل بين عدة أنواع من الشعور الحالم المشتت والرؤية والسمع واللمس وبين مجالاتها السابقة . وبين مجالاتها السابقة عليها والتي تظل غريبة عن حيوستى الخاصة . والموضوع الطبيعى سيصبح أولا من بعض الوجوه موضوعا طبيعيا فستكون له ألوانه وصفاته اللمسية والصوتية اذا كان مقدرا له أن يدخل فى حياتى .

وكما تنفذ الطبيعة الى مركز حياتى الخاصة وتتشابك معها كذلك تهبط التصرفات فى الطبيعة وتحل فيها على صورة عالم حضارى . فلنست أملك فقط عالما طبيعيا ولا أعيش فقط بين أجواء الأرض والهواء والماء وإنما يوجد حولى طرق ومزارع وقرى وشوارع وكنائس وأدوات وجرس وملقعة وجليون . وكل من تلك الأشياء تحمل فى جوفها علامة العمل الانسانى الذى تقوم به وتؤديه . كل منها يحرك جوا من الانسانية الذى قد يكون قليل التحديد اذا لم يكن هناك سوى بعض معالم الخطوات على الرمال أو قد يكون محددا جدا اذا قمت بزيارة كلية لبنت آكل حديثا . وإذا لم نعجب لأن الوظائف الحسية والادراكية تضع أمامها عالما طبيعيا مادامت سابقة على الوجود الشخصى فيمكننا أن نعجب من أن الأفعال التلقائية التى صاغ الانسان بها حياته تترسب بالخارج وتجذب اليها الوجود المجهول الاسم الخاص بالاشياء . فالمدينة التى أشارك فيها توجد بوضوح بالنسبة الى فى الأدوات التى تقوم عليها . وإذا كان الامر متعلقا

بمدينة مجهولة أو غريبة فوق الأدوات المحطمة التي أجدها أو فوق المشاهد التي اجتازها فإن عنة وسائل للوجود أو للحياة يمكنها أن تظهر . فالعالم الحضارى عالم غامض ولكنه حاضر أمامنا . ان نمة مجتمعنا يمكن التعرف عليه . ان روحاً موضوعية تسكن المشاهد والبقايا الأثرية . كيف يحدث هذا ؟ اننى ألس فى الشيء الحضارى الحضور التالى للآخر تحت قناع مجهول الاسم . فنحن نستعمل الفليون فى التدخين والمعلقة للآكل والجرس للاستدعاء ، ويمكن أن يتحقق ادراك العالم الحضارى بواسطة ادراك فعل انساني أو فعل انسان آخر .

٥ - قوة الأشياء :

حين أحب أن أقول كل شيء يجب أن أرتبط بالأشياء . بل يجب أن أؤرخ للأشياء . فالأشياء هي مصدر النماء والحياة فى كل ما أقول . وهي أيضاً مصدر الصنق . وإذا شئنا أن نصل الى مستوى التعبير الصادق ينبغي أن نقطع شوطاً طويلاً فى معايشة مباشرة وحقيقية للأشياء . اذا شئنا أن ننفذ الى المعنويات ينبغي أن نمارس الأشياء ممارسة جادة . يجب أن نزاول حرفة تمل المرثيات والتحديث فيها ويجب أن نستبصر جزئيات المشاهد جزئية جزئية حتى نصعد الى الدلالات . وخطأ الفلسفات المادية انما يأتى من الارتباط الحسى بالمرثيات مع اعلاء رغبات العين على هذه المرثيات ومع التوقف عن اكتشاف الدلالات ، وخطأ الفلسفات العقلية والروحية انما يأتى من الهبوط عن طريق المدركات الى عالم الحياة والواقع .

وكلا الطريقتين خاطيء . واستطاع الفكر الغربى أن يجد سبيلاً آخر: بعد جملة من التجارب فى حقول الفن والأدب والحضارة . استطاع أن يعيد هذا الفكر روابطه بالعالم ممثلاً فى الأشياء التى تحيط بالانسان . وبدأ من هذه النقطة يستجلى معالم الأشياء من أجل الشروع فى اكتشاف الدلالات . ومن ثم تصبح لهذه الدلالات علميتها من ناحية انحصارها فى نطاق الوجودات وتصبح لها شرعيتها من ناحية استقائها من عناصر حقيقية ذات ضرورة وذات ثبات .

قد يخطر على بالنا أن نمة طبيعية أو سلوكية فى هذا الموقف الجديد الذى يستشرفه الفكر الغربى . والطبيعية هي حكاية الواقع الخارجى كما هو ممثلاً فعل اميل زولا فى رواياته . والسلوكية هي ربط مجالات الفكر

والشعور بالعلامات التي تنكشف في السلوك على نحو ما فسرهما تيلور(١) بيد أن الطبيعية شابها موقف ناسلي غير مدرك لحقيقة الروابط الإنسانية . والسلوكية أهملت الوعي وأهملت بالتالي كل قدراته وامكانياته وأوجه تعامله مع الأشياء المحيطة . أما موقف الفكر الغربى المعاصر فيصدر عن اتجاهات جديدة مبنية على مفهومات ظاهرية .

وكيما ندرك مدى التغيرات التي شملت الفكر المعاصر من هذه الناحية علينا أن نتبين الثورة الكبيرة التي أحدثها هوسرل ابتداء من الكوجيتو . وإذا كان ضروريا أن نفهم معنى « أنا أفكر » فمن الضروري أن نحدث تغييرا شاملا في وجودنا بأكمله . ولابد أن نرفض أية فلسفة تعتمد على وجهة من وجهات النظر . فهذه تحتشد عادة بالأحكام القبلية . والذى يعنى الظاهرية هو البدء من مرحلة سابقة على كل وجهات النظر ومن مجموع ما يتقدم الى الحدىس قبل أى تفكير نظرى متكامل وكذلك خصوصا من كل ما يمكننا أن نراه وأن ندركه مباشرة .

فالتفكير الواقعى لا يبدأ من الكوجيتو وانما يبدأ من الأشياء . انه يبدأ من التجربة المهوشة التي لم تتضح بعد فى صورة هذا أو ذاك . ولذلك فهذا التفكير هو الذى يستحوذ على الكوجيتو فى الطريق . انه يحصل عليه بالتقدم المستمر فى توضيح الصعوبات التى تصادفه . وكلما تقدم الانسان فى استبصار ما حوله تبين له أكثر فأكثر أن عبارة « أنا أفكر » لا تحمل أى معنى . ذلك أن الأنا المفكر ليس حقيقة منفصلة تشرع فى الترابط بالعالم الخارجى . انه مجرد منحى من مناحى الوعي . والوعى هو وعى بشئ . ولما كان الكوجيتو أحد مناحيه فإنه يحمل أيضا الكوجيتاتوم فى نفسه . أعنى أن الأنا المفكر يحمل فى نفسه موضوعات فكره . والأنا المتعالى هو ما هو مجرد ارتباطه بالأشياء القصدية .

وهذا التحول الفلسفى فى طبيعة الكوجيتو قد تم عن طريق ادخال فكرة الاحالة المتبادلة . فالاحالة المتبادلة هى التى تفصل الكوجيتو الدبكاترى عن الكوجيتو الظاهرى . وهى أيضا صاحبة الفضل فى طبع الكوجيتو الظاهرى بطابع الدخول الفعلى فى علاقات وارتباطات بالأشياء . وبذلك أضاف هوسرل الى الكوجيتو الشئ موضوع التفكير وجعل علاقة الفكر بموضوعاته أصيلة وبديهية على نحو أصالة الكوجيتو ذاته وبدايته .

(١) سارتر . المادة والثورة ص ٥٨ ترجمة عبد الفتاح الدينى (دار الآداب بيروت)

وصار الكوجيتو الجديد استيعابا للعالم كشيء وكظاهرة وكموضوع تفكير .

وحينما ألقت سيمون دى بوفوار كتابها « قوة الأشياء » أرادت أن تنحو فيه نحواً ظاهرياً . أرادت أن تجعل من التحليل الظاهري للأحداث والوقائع التي تمر بها منهجاً ترسم به أشكال حياتها وملامح وجودها . لم تشأ أن تؤلف عملاً فنياً ولم تعد إلى جعل كتابها عن بعض مراحل حياتها المتأخرة أحد الأعمال الفنية . فكلمة العمل الفني توحى إليها بمعنى التمثال الملون في حديقة أحد البيوت . إنها كلمة تجرى على لسان واحد من الذين يقتنون التحف أو الذين يستهلكونها ولكنها لا تدخل في مصطلحات أحد الخالقين المبتكرين . وكتابها كما تقول هي نفسها ليسر قطعة فنية وإنما هو حياتها في اندفاعاتها وقفزاتها وأحزانها . هذا الكتاب الذي ألفته هو حياتها إذ تحاول أن تقص رواية نفسها بغير أن تكون هذه الرواية مبرراً للطلاوة والأناقة . وقد خضعت في كل رواياتها للموضوعية بقدر ما غلفتها هذه الموضوعية . وتبدأ سيمون دى بوفوار قصتها في هذا الجزء الثالث من رواية حياتها بتأكيد معنى التطور في كيانها الذاتي . وفي مقامها الفردية مع محافظتها الدائمة على الحياد إزاء الوقائع . وحيادها يقتضى منها أن تعلن آراءها واعتقاداتها ووجهات نظرها واهتماماتها والتزاماتها . فهذه كلها بعض الشهادة اللازمة التي تحملها في قلبها ابتداء من استمساكها بهذه الشهادة .

والواقع أن هذا الكتاب « قوة الأشياء » سجل حافل بأحداث خطيرة . ويكشف في عمومه جملة تجارب لشخصيات معروفة . ويرى الكتاب في سهولة ويسر وقائع شتى منها العاطفي ومنها السياسي ومنها الأدبي ومنها التحليل الاجتماعي . وأهم من هذا كله أن الكتاب يصور شخصية هذه المرأة المفعمة بالتجربة والفكر وهي تصادف ألواناً شتى من خليجات الضمير . إنها تواجه في هذا الكتاب أشق مهمة وهي مهمة استخلاص مهايأ الأحداث ودلالات الأشياء المحيطة بها بعد طول أمعان وتلمي . إنها تواجه في براعة مهمتها ككاتبة فتقول : « لم أعتقد إطلاقاً في سمة القداصة الخاصة بالأدب . كان الله قد مات وأنا في الرابعة عشرة . ولم يحل شيء محله . ولم يوجد المطلق إلا بوصفه سلباً أو كافتقار غاب إلى الأبد . وكنت أتمنى أن أصبح أسطورة مثل إميلى برونتي وجورج إليوت . ولكنني كنت على يقين قوي بأنني إذا سبيلو عيني مرة فلن يكون ثمة ما يمسك بعري هذه الأحلام . سأمضي مع زمني ما دمت ساموت . ولن

تكون هناك طريقتان للموت • ولذلك تمنيت أن يقرأ مؤلفاتي كثر من الناس أبناء حياتي وأن يقدروني حق قدرى وأن يحبوني • أما الأجيال القادمة فلم أكن أعيا بها أو كدت ألا أعيا بها •

ورابط الكاتب بالجيل الذى يعيش له ويعيش بين أهله مسألة عالجها سارتر بوضوح فى الجزء الثانى من المواقف فى كتاب : ما هو الأدب ؟ الذى ترجمه الدكتور محمد غنيمى هلال • وسارتر لم يشأ أن يتخلى عن التوجه بكتاباتة الى أهل عصره وعن تقديم انتاجه الى بنى زمنه • واهتم بأن يجعل من مؤلفاته شيئاً حياً فى أذهان معاصريه • فان الخلود لا يعنى شيئاً بالنسبة إليه • • هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى انه لا يحس بأية متعة فى إثارة انتباه الأرقام الذين سيعيشون على الأرض فى العصور القادمة • لا يجد سارتر أى متعة فى أن يصبح مادة من مواد التاريخ • حسبه أن يحقق رسالته ككاتب بين أبناء هذا العصر •

وسيمون دى بوفوار أرادت نفسى الشيء • ولعلها شاعت أن يجيء هذا الجزء من ترجمة أحداث حياتها سجلاً حافلاً بشتى انطباعاتها عن الشخصيات التى قابلتها والوقائع التى عاشتها والظروف التى مرت بها • وأهم شيء هو أن تمكس هذه الصفحات ملكيتها فى اكتشاف الدلالات التى لا تبوح بها الحياة الا بعد مخالطة جادة طويلة لكل مضموناتها وعلامتها واسقاطاتها المتكررة • انها لا تهتم بما يأتى فى الأزمان القادمة من أنواع التقدير والاعجاب بشخصها • المهم فى نظرها هو أن تقسوى على التقاط التعابير فى الأشياء والحركات من حولها • لاشك أن هذا هو ما سوف يحتل مكانة أولى لدى أبناء الأزمنة القادمة • لا شك أن الناس سيعنون عناية خاصة بما تعطيه هذه المذكرات من الدلالات على أشياء كثيرة مما يجرى بيننا هذه الأيام • ولكن ليس هذا هو الهدف الأكبر الذى تسعى إليه سيمون دى بوفوار • انها تود على العكس من ذلك ألا تؤدى وظيفة تاريخية • لا ترغب الكتابة فى أن يصبح كتابها سجلاً لوثائق خطيرة عن أشهر فلاسفة هذا العصر وفنانيه ومفكريه • انه كذلك ولاشك • ولكنها لا تريد له أن يلعب هذا الدور وتتمنى أن تكون قدرتها على التقاط العناصر الاصيلية والدلالات الراسخة فى أعماق الوقائع والأحداث قد بلغت مستوى التشويق لأبناء هذا الجيل • تريد سيمون دى بوفوار أن تجصل هذه المسائل حية فى أذهان قراء هذا العصر من الشباب • أو بعبارة أخرى تريد الكتابة أن تنقل الى الناس تجارب صادقة وقيمة فيها كل أصداء الواقع وأعماقه ودلالاته •

ونستطيع أن نكتشف أبعاد هذه التجربة التى تلقينا سيمون دى

بوفوار بين أيدينا حين نستطلع ما كتبه جان بول سارتر أيضا في الجزء الأول من المواقف على الإنسان والأشياء (١) . كان سارتر يعلق في هذا المقال على كتاب فراتسيس يونج عن نشيخ الأشياء . وفي هذا المقال يضع سارتر النقاط فوق الحروف فيما يتعلق بخضوع الإنسان للمؤثرات الشبيثة التي تحيط به . ان يونج يريد في كتابه عن تشيخ الأشياء أن يبلغ مرحلة التأمل عن طريق النظر المتصل في الأشياء المحيطة به . ويقول يونج ان تسمية الأشياء هي أهم دعامة من أجل سلامة التأمل . ولابد أن تشمل التسمية كل ما يلتقه المرء في الطريق . والأشياء حاضرة هناك تنتظر . انها ترنو الى التعبير . انها تتوقع تسميتها في حياسة . ولهذا تعد التسمية فعلا ميتافيزيقيا ذا قيمة مطلقة . ان التسمية هي وصلة الربط القوية الحاسمة بين الإنسان وبين الشيء .

وهنا تفقد المثالية والمادية كل دواعيها وتصبح غير ذات موضوع . فنحن هنا أبعد ما نكون عن النظريات وأقرب ما نكون الى الأشياء . بل نحن ها هنا في قلب الأشياء ذاتها . لذلك نستشعر من جديد في هذا الموقف عبارة ساذجة استخدمتها كل الفلسفات الأصلية لدى ديكرات وبرجسون وهوسرل : وهي عبارة « فلنتظاهر بأننا لا نعرف شيئا » . ويونج كان يجرى كلامه في كتابه عن تشيخ الأشياء كما لو كان يسعى الى تطبيق عبارة الظاهريات المشهورة : « فلنعد الى الأشياء نفسها » .

هكذا استطاع يونج أن يجعل التفكير الظاهري أرضية لكلامه عن الأشياء والمحسوسات والمسميات . والواقع أننا نلمس هنا نفس الظاهرة التي نلمسها في كل آداب وفنون القرن العشرين كما يقول سارتر . ان آداب القرن العشرين وفنونه تسعى من أجل إحالة العمل الفني ذاته الى طبيعة . انها ترفض أن تجعل منه ترجمة للطبيعة . كذلك ترفض هذه الآداب وهذه الفنون أن تجعل من العمل الفني ترجمة حرة للطبيعة . انها تنزع نحو إحالة العمل الفني الى طبيعة قائمة بذاتها .

ونلاحظ هنا أن الشكل نفسه يستحيل في كفافته الى شيء . ويلعب المحتوى في العمل الفني دور الحركة العميقة في جوف المسميات . أيا تكن القصيدة التي نحاول خلقها فانها تستكمل وحدة عالمها بمجرد الفراغ من بنائها . أو بمعنى آخر أن كل شيء لا يعدو أن يكون سوى تعبير مادامت الأشياء ترنو في ذاتها نحو الاسم كما ترنو الطبيعة في نظر أرسطو الى الله . كل شيء يؤدي التعبير أو يعبر عن نفسه أو يبحث عن وسيلة للتعبير

عن نفسه والتسمية هي أكثر الأفعال انسانية وهي أيضا حلقة الوصل بين.
الانسان والكون .

ويمكن أن نقول في النهاية ان النظرة الحسية الى الأشياء هي التي
تستطيع في النهاية أن تطفن الى قابلية الأشياء للدلالات . أو بتعبير أدق.
ان الدأب على تأمل المراثيات هو الذي يدفع بهذه المراثيات الى إثارة تعبيراتها
المعنوية . وهكذا يستطيع الانسان الذي يوالى تبصر الأشياء أن يكتشف
غمزات دلالاتها في كل أفق وعند كل منحني . ان توالى الدأب على النظر
الى الأشياء هو الذي يحيل عالم المادة الحسية الى عالم من المعاني وهو
الذي يضمن لهذا العالم الجديد ألا ينحو نحو المثالية التقليدية لسلامة
أرضيته وشدة التصاقه الأولي بالمراثيات الصادقة .

والواقع أنه لا يكفي أن نتصور أجسادنا كمركز لكل التحركات
الحديثة في الحياة . فان جسمونا نفسها تتعلق بالأشياء الخارجية .
ولا نستطيع من ناحية أن نستحث عناصر الوقوة الذهنية والالتماع الفكري.
بغير أن نتشابهك مع معطيات الحس . وكان الفيلسوف الفرنسي جاك مارييتان
الذي يحيا الآن بأمريكا يبقى زوجته رئيسة مارييتان جالسة طوال نفوته على
أريكة ممتدة في فراخ وتكاسل . وكان يدفعها الى البقاء ساعات الحديث
في جلستها المتراخية بملابس شفافة ويشعرها الفاحم الطويل الى جانبها .
ولا يلبث النقاش أن يدور في مسائل الدين والثقافة والأدب والفن
والفلسفة وتبقى رئيسة مارييتان في جلستها الهادئة ترنو الى الجالسين
بعينها الجميلتين الواسعتين . وكان جان مارييتان يعتقد اعتقادا قويا في
أن الفكر يعتمد أساسا على الوقوة الذهنية . والوقوة الذهنية لا يشحذها
ويستحثها سوى الوجد الحسي البحت . وكلما انطلق الناس في آفاق
الفكر كانت أعماق الحس خير قرين لوقدة الذكاء العقلي .

ومن ناحية ثانية لا يمكن أن نكتشف وحدة جسمونا الا خلال
اكتشافنا للوحدة التي تسكن الأشياء المحيطة بنا . اننا لا نستنفذ معنى أى
شئ عندما نعتمد الى تحديده بوصفه متعلقا متعلقا ترابطيا مع أجسادنا ومع
حياتنا . لن نقوى على ادراك وحدتنا الداخلية أو الذاتية أو العضوية الا
بالمقارنات بين وحدات الأشياء المراتية . ولا تبلى لنا أيدينا وعيوننا وأعضاء
الحس لدينا كأدوات غيار أو كأدوات قابلة للاستبدال الا اذا اتخذنا من
الأشياء نقطة ابتداء لنا . وقد سبق أن تناولت موضوع قدرة العقل البشري على
التصنع ابتداء من استغراق الآلات والأشياء والأجهزة له . ان مصنعة
العقل لا تتم الا اذا استطاع العقل أن يحمل في ذاته معقولته كما يحمل
الجهاز الآلي كل مكوناته وأسواره من داخلته . وكذلك نحن لا نطفن الى

مجردة كياناتا الذاتي والعضوى الا بممارسة المقارنات الفعلية التي تنزع
نحو التماس المشاهدات المؤيدة لحركة الباطن (١) .

ولا شك في أن العالم الخارجى وفى أن الأشياء تمثل لنا فى صورة
عدو غريب . فهى لا تشترك فى أية محادثة ولا تصدق أن تشبه الآخر
المستمسك بتلابيب الضمت الجامد . فالأشياء على حد تصوير موريس
ميرلوبونتى هى نفس تتهرب منا كما تتهرب منا ملاطفة الشعور الغريب .
وتتقدم الأشياء كما يتقدم الينا العالم كوجه مألوف فى حياتنا ندرک تعبیره
فى التمر . والواقع أن التمر لابد أن يتجمع فى ألوان وظلال تعمل على تكوينه
وتعين على النقاط التعبير المعنوى الخاص به . ولعلنا ندرک هنا كيف تؤدي
أقل لمسات المصور بريشته للوحة الى تغييرات كبيرة . ان اللمسة الطفيفة
باللون تؤدي الى تغيير النظرة تغييرا تاما .

وقد حاول المصور سيزان أن يلتقط تعابير الأشياء مباشرة فى مطلع
شبابه . كان يعتمد الى تصوير التعبير أولا وقبل كل شيء . ولهذا السبب
عينه فشل سيزان فى مهمته وأفلت منه التعبير . وعرف سيزان شيئا
فشيئا ان التعبير هو اللقطة التي يتحدث بها الشيء نفسه وأن التعبير يولد
مع تكامل هيئة بنائه واتساق قالبه . ويعتمد فن سيزان محاولة لربط
ملامح الأشياء والوجوه عن طريق تأسيس تكاملها الشكلى المحسوس .
يهتم سيزان اهتماما خاصا بوصل الملامح الشبيهة والملامح الخاصة بالوجوه
عن طريق استكمال قوالبها البنائية . وهذا هو ماتفعله الطبيعة نفسها فى
كل لحظة دون أن يستغرق ذلك منها أى مجهود . ولهذا يقول عنه نوفوتنى
فى كتابه عن مشكلة الانسانية فى علاقتها بفن سيزان ان متشاهد الطبيعة
عنده تفتنى الى عالم سابق لم يكن الناس قد ظهوروا فيه بعد .

ولم ينجح سيزان فى التقاط التعبيرات لأنه تخطى الأشياء وقفا
لتفسير موريس ميرلوبونتى . لابد أن يصمد المرء أو الفنان أمام المراثيات
الحسية والأشياء القائمة أمدا طويلا من أجل استخراج مكنوناتها واستلها
معنوياتها . اننا لا نستطيع أن نعد الى التقاط التعبيرات اذا اجتزنا نطاق
الأشياء . لابد من اجتيازه بعد استنفاد كل طاقاته وجوانبه . لابد من
الالتصاق بالأشياء وقتا كافيا لترسيخ المحسوسات فى الوعى واكتشاف
معنوياتها وهى تتأدى من نفسها تلقائيا كلفة تؤدي بالمران الى فتح كنوزها
واخراج محتوياتها وإبراز دلالاتها .

(١) عبد الفتاح الدينى : وشية الأدب العربى المعاصر (الاشتراكية ومعنى العمل الإيجابي)
ص ٥٧ - ٥٩ من عدد ٦٦ فى ٢٠ أكتوبر ١٩٦٤ من « الثقافة » .

وهذا هو الموقف الذى يعتمل فى قلب سيمون دى بوفوار • لقد أرادت أن تغف مدة طويلة أمام الأحداث والوقائع من أجل الدفع بها الى التعبير من تلقاء نفسها ومن أجل اختراق الحدود عن طريق الكشف عن معومات الدلالات والتعبيرات • وقد تسامت فى كتابها عن قوة الاشياء أن تدفع بالاحداث المتصلة بتاريخها وبمهنتها الى أداء كل ملماها • وجعلت من موقفها شيئا من الاشياء تتحتم موضوعيته من السياق الروائى وتنتحتم معنويته من طبيعة التعبير الذى يغتم منه • وهكذا استطاعت أن تشعل النار فى كل الحماقات والمبتذلات أولا بأول وأن تفسح المجال أمام الدلالات المعبرة القوية التى تصمد بما أوتيته من امتداد فى أعمال الحس والواقع •

وهي لا تكتفى بأن تكشف عن وقائع التاريخ والسير والاحداث • انها تود أن نبين للقارئ أسلوبها فى استخدام اللغة والكلمات • وهي لا تفتأ تعيد الى ذهن القارئ أهمية الالتفات الى طبيعتها الخاصة بها وحدها فى استخدام العبارات • وتقارن بين نفسها وبين فرانسواز ساجان مقارنات تفضح طريقتها فى معالجة اللغة • وهي لا تشير الى أنها تستخدم اللغة استخداما مغايرا لاستخدام الناس لها • بل تشير الى أن الآخرين يستخدمون اللغة استخداما مغايرا لاستخدامها هي شخصيا لها • وهي لا تلبث أن تستشعر الخجل من جسرها ذلك • وتعمق احساسها بذاتها ككاتبة وصاحبة مهمة فكرية فتقول :

« كنت قد عودت نفسى على الحياة داخل بشرتى بوصفى كاتبة • وقلما صرت انظر الى هذه الشخصية الجديدة قائلة : انها أنا • ولكننى كنت أسر لرؤية اسمى على صفحات الجرائد وكان سرورى يمتد لبعض الوقت كما كانت الجلبة من حولنا ودورى كشخصية باريسية أصيلة يشرحان صدرى • ولم تكن بعض الجوانب أيضا تروقنى • غير أن الانفعال لم يبلغ بى درجة الاختناق • لقد كنت أضحك لسماع قولهم « الساترنية الكبيرة أو سيدتنا عذراء سارتر » • ولكن بعض نظرات الذكور كانت تجرحنى بما تسبغه على المرأة الوجودية من التأزر الخليع كما لو كنت ضالة غاوية • وكنت أمتنع عن تقذية الثرثرة وعن ارضاء الفضول • وعلى أى حال لم يكن سوء الطوية يخدشنى فى ذلك الوقت واستعنت بشهرتى المستحدثة • ولم يكن سوء الطوية يدهشنى • وبدا لى شيئا طبيعيا أن يشمل التحرير الناس بالتغيير وأن يشمل حياتى بالتغيير أيضا • ولم أشعر أيضا بأنه مبالغ فيه • لقد كان ذلك ضئيلا جدا اذا قيس بما كان سارتر يلقاه • وكنت لاحظ هذا الفارق بغير شغف لأننى تحدثت تأكيده لاثارة غيرته ولأننى كنت أجد هذا الفارق غير محتاج الى تبرير • ولم أشأ تبرير أسغى على أننى لم أكن

أستحق أكثر من ذلك لأن كتابي الأول لم يبلغ من العمر سوى عامين ولم يكن الوقت قد حان لشد النبأل • كان لي مستقبل وكنت أني فيه • إلى أين يقتادني ؟ لقد تحاشيت أن أسائل نفسي عن قيمة إنتاجي الحاضر والمستقبل • لم أشأ أن تهددني الأوهام ولا أن أستسلم لقسوة الواقع •

وتقيم سيمون دي بوفوار موازنة بينهما وبين جان بول سارتر • وتحاول أن تبرز كلا من شخصيتها وتخصيته مع تعداد كل التفاصيل الخاصة بهما • تقول إنها تختلف عن سارتر اختلافا يينا في عدم اهتمامها بأن تبحث أمر نفسها أو تختبر شئونها كنسختها الاجتماعي أو كمؤلفة • وقد تأخذ سيمون دي بوفوار على نفسها عدم مواجهتها لظروف حياتها الموضوعية • ولكن طبيعتها المتشككة هي التي أعانتها على اجتياز العقبات التي اصطلمت بها سارتر • وقد ساعدها مزاجها النسخي دائما على الخروج من بعض الأوضاع وعلى الانقلاب والهرب •

وتقول سيمون دي بوفوار أنها تتمتع بنوع من الاحساس الذي تستجيب به للأمور المباشرة أكثر مما كان سارتر يتمتع به • ومن طبيعتها الشخصية أن تجنح إلى لذائذ الجسد وإلى استطعام اختلافات أوقات النهار • وهي تميل أيضا إلى الخروج للنزهة وإلى عقد الصداقات وأنارة المناقشات والمحادثات • وتطمع بعد ذلك كله في أن ترى وتعرف • وكان يكفيها الحاضر بأفائه القريبة •

لقد عاشت سيمون دي بوفوار وهي تحاول أن تلتصق بالأنشياء على صفحات هذا الكتاب • فاستأنرت الأشياء بحياتها حتى أحالتها إلى دلالة من الدلالات القوية الخصبة في معترك الفكر العالمي وفي تاريخ الحركات الأدبية المعاصرة (١) •

٦ - الظاهرية والفن الحديث

تقديم :

فلسفة الظاهريات من أحدث الفلسفات وأصغرها عمرا • ولكنها رغم ذلك أهم الفلسفات وأكبرها شأنا • بدأت فلسفة الظاهريات تلح في سماء الفكر عند مطلع هذا القرن وتأثرت باتجاهات عدة إلى أن استكملت وسائلها وأدواتها في الثلاثينات من القرن العشرين • وهي فلسفة لا تتم

(١) قارن بين دور سيمون دي بوفوار ودور مدام دي ستال في الأدب • واجع كتاب المجال المرئي في الأدب النمدي (دار المرفقة) للمؤلف •

لأنها لا تتسيع ولا تنحزب • وهي لا تتحول الى مدرسة فكرية لأنها طريقة
فى البحث والاكتشاف وحسب •

ولم تنتشر فلسفة الظاهريات حقيقة الا عندما قام هوسرل بالقاء
محاضرات بجامعة باريس (السوربون) واسترازابور فى موضوعات
متصلة بنقط البحث الأولية لهذه الفلسفة • وقد نشرت هذه المحاضرات
فيما بعد تحت عنوان تأملات ديكارتية • وكانت هذه المحاضرات على تنوعها
واختلاف الأماكن التى أقيمت فيها - من نقط التجميع الفعال فى مبادئ
الفلسفة المعاصرة الرئيسية •

ومن النادر أن نثر على اشارات أو على تلميحات تخصص حقول الفن
التشكيلى بالذات بين سطور آدموند هوسرل فيلسوف الظاهرية الأول •
بل أكاد أقطع بأنه لم يتناول موضوعات الفن التشكيلى فى أى مؤلف من
مؤلفاته المعروفة حتى اليوم • هذا اللهم الا اذا ظهرت بعض المخطوطات التى
ألفها والتى لا تزال تنتظر الطبع والنشر فى أرشيف هوسرل بكونولونيا فى
المانيا • وقد يستتبع ظهور مثل هذه المخطوطات تغيير الكثير من الحقائق
فيما يتعلق بموضوعات الفن التشكيلى ••• أعنى فيما يتعلق بموقفه هو
شخصيا من تلك الموضوعات •

وربما كان من المستحسن أن نشير هنا الى نقطة هامة تتعلق بطبيعة
الظاهرية ذاتها فالظاهرية نفسها علم وترى فى نفسها أنها علم • ولذلك
نسمى علم الظاهريات • واذا صح هذا كان من العسير أن تقوم الظاهرية
بأكملها على جهد انسان واحد • أو بتعبير آخر يمكننا أن نقول عن فلسفة
الظاهريات انها لا تتم بجهد رجل واحد تماما كما لا يمكن أن ينشئ رجل
واحد أى علم من العلوم • ولا يستطيع شخص مفرد أن يبدع أو أن يخلق
فلسفة الظاهريات مثلما يعجز علم من العلوم أن يكون من ابتكار فرد
واحد • ولما كان من المستحيل أن يكون علم كامل من العلوم من ابداع
شخص مفرد يستحيل أيضا أن تكون فلسفة الظاهريات - بوصفها علم
الظاهريات - من ابداع شخص مفرد • وهذا هو ما أشار اليه هوسرل فى
كتاب من أوائل كتبه تحت عنوان : الفلسفة بوصفها علما صارما (١) •

ولهذا السبب عينه ترفض الظاهرية أن تطلق على نفسها اسم
المدرسة • ولا يعنى الانتماء الى الظاهرية من الناحية الفكرية اطلاقا ما يعرف
عادة باسم التنسيع المذهبي • وليس الانتماء الى الظاهرية انتماء الى مدرسة

(١) هوسرل : Husserl : Philosophie als strenge Wissenschaft :

ص ٣٣٢ - (١٩١٠) •

أو منهج " بل يؤدي الانتماء إلى الظاهرية إلى شيء واحد فقط وهو الانتماء إلى الفلسفة ذاتها • ولا تعد للظاهرية محبيها من المقبلين على دراستها إلا ليكونوا فلاسفة بمعنى الكلمة • وأجمل ما في الظاهرية هو أنها لا تضم إلى حلقتها أنصاراً للظاهرية بقدر ما تضم فلاسفة أصلاء • أي أنها تعد المقبلين على دراسة الفلسفة كي يكونوا فلاسفة أكثر مما تعدهم كي يصيروا ظاهريين • ويمكن أن نقول من ثم عن الظاهرية أنها الفلسفة الوحيدة الخالية من روح المذهب •

وبدلاً من أن تخلق الظاهرية شيعة ظاهرية خلقت مشغولين بالظاهرية • ولا يبدو الاشتغال بالظاهرية أن يكون تعاوناً على بذل مجهود مشترك لدى عدد من الباحثين الذين اكتمل لهم الاستعداد لمواصلة البحث من أجل تحقيق المثل الأعلى العلمي شيئاً فشيئاً • ولهذا السبب نفسه لم يكده هيدجر يكتشف في نفسه الرغبة في إقامة شيعة وجودية حتى اضطر اضطراراً إلى التخلي عن مفهوم العلم بمعناه الضيق على حد تعبيره لدى هوسرل • فلا يكاد هذا المفهوم يسمح بالمذهبية أو بالمدرسة على نحو ما فعلت الفلسفات الوجودية • وكان التخلي عن معنى العلم في فلسفة الظاهريات أصمل كل الأسباب التي أدت إلى انفصال الوجودية عن الظاهرية • أو على الأقل كان ذلك الانفصال ضرورياً كي يتماهى هيدجر في تطوير الفلسفة الوجودية وفي تجاوز موقف هوسرل المنهجي •

ولا ندرى ما إذا كان هيدجر أشد تمسكاً بالظاهرية وأكثر إخلاصاً للمذهب من هوسرل حين فعل ذلك أم لا ؟ فلعلها كانت الطريق الوحيد لانتفاذ الترنسندنتالية في كل الفلسفات المعاصرة • وقد نرى فيها حركة اهتمام وتأييد واستكمال لبعض الجوانب الظاهرية •

ولكن المهم في ذلك كله هو أن نترك طبيعة الظاهرية ذاتها وموقفها الأصلي من انفصال هيدجر عنها بناء على ما في مفهومها عن العلم من ضيق • إذ انتاب الظاهرية تغير كبير وتطورت فلسفتها تطورات شتى وتحولت إلى صور عدة فنة • غير أن فلاسفة الظاهرية لم يتعلقوا بالمفاهيم الخاصة بها • وعلى الرغم من أنهم لم يستمسكوا بخطوطها ظلوا مخلصين لروح هوسرل نفسه •

ومن هذه النقطة بالذات يمكن فهم العلوم الظاهرية ، فهي لا تريد أن تفرض مفاهيم بعينها بقدر ما أن يتعاون كل باحث في حقل عمله بحيث يؤدي ذلك إلى اكتشاف كل المؤديات الظاهرية لهذا العمل • فكان

من هؤلاء الباحثين من تعاون في حفل الفكر والأدب • وكان منهم من تعاون في حفل اللغة • وكان منهم من تعاون في ميدان الحضارة والثقافة (١) •

والف دوفرين كتابا عن ظاهرة التجربة الجمالية في جزءين • ويتعلق موضوع كتابه بتجربة الحس الجمالي أكثر مما يتعلق بموضوع الفن التشكيلي • وهو تفسير ظاهري جديد للتجربة الحسية دون تحديد موقف معين لهوسرل حيال الفنون • ولم ترد في غضون كلامه إلا إشارة واحدة لهوسرل إلى لوحة دورار (١٤٧١ - ١٥٢٨) عن الفارس والموت بقصد الملل العابر عند الموازنة بينها وبين هرمان ودورتيا لجوته (٢) •

ولا يبدو أن يكون الكتاب بجزءيه سوى تفسير للطابع الشخصي في العمل الفني ثم جاء هذا الباحث البلجيكي وأعنى به فيليب مانجيه (٣) ليضع مؤلفا جريئا عن أهمية الظاهرية بالنسبة إلى أبواب الفن التشكيلي • وهو لا يفرض الظاهرية على الفن وإنما يستخلص النظرات الظاهرية من اتجاه الفن الحديث ذاته • ولا يكاد يشعر المرء عند قراءة بحثه أنه يشايع المذهب الظاهري بقدر ما يحس بأنه يتابع روحه •

كلمة الفن :

ومن الأشياء التي تتبادر إلى الذهن في العصر الحاضر سؤالنا : كيف نختار لوحة لحجرات البيت ؟ بل وإذا تم لنا اختيار لوحة حديثة لفرفة من غرف البيت فما الذي نفعله بتلك اللوحة ؟

هذا السؤال يحاول أن يجيب عليه كتاب « كلمة الفن » الذي ظهر أخيرا في بلجيكا وفرنسا بقلم فيليب مانجيه وكتب مقدمته أستاذ الفن بجامعة باريس الأستاذ اتين سورويو المعروف بأبحاثه الجديدة الشيقة في موضوع الفن • واستعمله الأستاذ اتين سورويو بقوله : لقد كنت دائما في انتظار أفعال الفن ونفحاته من تلك النخبة التي تشتمل بالفن في شجاعة حول الأستاذ الكبير أرسين سورويو العالم البلجيكي • • • كنت أوقع كلمات كثيرة من هؤلاء المختصين في علم الجمال المحيطين بأرسين سورويو • • • فهم يمثلون مدرسة شجاعة في هذا الفرع ويطلع علينا شبابها من

(١) أنظر كلامنا عن « المقاد ولستا الشاعرة » في كتابنا عن عبثية المقاد (الدار العربية) وكذلك عن « معنويات المصانف » لكتابنا عن الأسس المعنوية للأدب (دار المعرفة) •

(٢) ميكل دوفرين : Phénoménologie de l'Expérience Mikal Dufrenne : Esthétique, 1 p. 87.

(٣) فيليب مانجيه : Le Propos de l'Art Philippe Minguet

حين لآخر بنفحات تكشف عن اتجاه واضح ازاء تطورات الفكر فى العصر الحاضر .

والكتاب الذى ألفه الاستاذ فيليب مانجيه عن كلمة الفن يعبر تعبيراً واضحاً عن مشاكل الفن اليوم من وجهة نظر الظاهرية الماهوية . وقد حدد المؤلف فى كل فصل من فصوله السبعة احدى مشاكل الفن الرئيسية . فهو يتكلم فى الفصل الاول عن الفن واللغة وفى الثانى عن الفن التجريدى وفى الثالث عن الفن والتاريخ . وفى الفصل الرابع يتكلم عن الفن الدينى ويتكلم فى الفصل الخامس عن فنون الباروك . وفى الفصلين السادس والسابع يناقش مانجيه علاقة الجنس بالفن وعلاقة العلم بالفن .

ويضع المؤلف الاستاذ فيليب مانجيه فى مطلع مقدمة كتابه عن كلمة الفن ذلك السؤال الهام : ماذا نصنع باللوحه ؟ سيقول قائل : نعلقها على الحائط طبعاً تم نتأملها من حين لآخر . ولكن حتى هذه الاجابة الساذجة ستعرض لسؤال آخر : ولكن كيف نتأملها وماذا نبحث فيها ؟ يجيب جان كوكتو على ذلك : اللوحه نفسها .

ولكن تفسير الشيء بالشيء نفسه لا يفيد كثيراً فى هذا الصدد . اذ يبدو ذلك كمن فسر الماء بعد الجهد بالماء على حد تعبير المثل العربى . ويجيب مانجيه ان هذه الاجابة لا تنفى الغليل . فليس الفن فى حاجة الى أن يغير من طريقة تعبيره عن ذاته كى يواجه مشاكله الجديدة بعد كل غزواته المعاصرة . ولكن الفن الحديث اضطر الى مواجهة تغير فى أسلوب الكلام من أجل التعليق على أعماله وعلى اتجاهاته وعلى مواقفه . فمثلاً نحاول أن نوحى بشيء معين فى اللوحه عند تأكيد حقيقة وجودها الموضوعى وحده كاسلوب مستحدث لتعزيز كل ما تصوره تلك اللوحه من تكوين واللوان وتلوين وخطوط ومقالات وهذا يتفق مع طبيعة الفن وفقاً لمفهومه عند كوكتو واضرابه . ولكن مانجيه يعتبر هذا اللون من التعليق على اللوحات غير كاف ولا يؤدى الا الى زيادة الاضطراب والغموض . اذ ليست المسأله فى نظره مسأله تغيير أسلوب بأسلوب واستبدال كلام بآخر .

ولهذا السبب عينه حاول مانجيه فى غرضون كتابه أن يبين حقيقة هامة وهى أن معظم الخلافات التى تنشأ حول الفنون لا تعدو أن تكون خلافات كلامية . ويستطيع البارعون فى استخدام حصيلة التعبير هذه أو تلك مهاجمة احدى اللوحات والدفاع عنها فى نفس الوقت ويبدو هؤلاء البارعون على حق فى كل مرة مما يزرع الحيرة فى قلوب الناس ويجعلهم متشككين فيما يتعلق بقيمة اللوحات الحقيقية .

ويبدو من أوائل عبارات مانجيه وتقديماته لكتابه عن كلمة الفن أنه قد تعمق المشاكل الفنية عن جدارة وأنه أعد نفسه اعدادا جديرا بأن يجعله يقف موقف الندد للنند أمام كبار المفكرين والفلاسفة الجمالين من أمثال سارتر ومالرو . فهو يناقش مسائل التعبير فى الفن مناقشة تفصيلية وعميقة معا . ويضع نفسه وسط أشكالالات الفن بأكملها دفعة واحدة بغير خطوات تمهيدية كأنها يفرض على مواهبه أن تتفتح وكأنها يشعر بالثقة التى تؤهلها لأن يقف على قدميه فى هذا الخضم الهائل من الاختلافات الفكرية . وعندئذ يستنطق الفن كلمته ويتحدث على لسان الفن دون أى تردد أمام الأفكار الكبيرة والأسماء اللامعة . ويخلق مانجيه فوق قمة المشاكل الفكرية المحيطة بتفسيره الذى يقدمه لتحقيق العمل الفنى بغير أى تراجع أو تردد . أو كما قال عنه بحق آتين سوريو استاذ الفن وعلم الجمال بالسوربون فى مقدمة الكتاب انه يتقدم فى أبحاثه جامعا بين الحماسة والوضوح اللذين لا يندخان بالاقوال والأحاديث العارضة . فهو ينسب للفن كلمة يقولها على لسانه هو مثلما يقتضى منهج الظاهرية .

وقد استعرض مانجيه فى كتابه عن كلمة الفن ظاهرية الفن الحديث بين التصويرية والتأثيرية والتجريدية . فأحس بأن صعوبة النزعة الأخيرة - أى التجريدية - لا ترجع الى أكثر من الثروة التى تدار حولها فى غير صلق . وكان من الطبعى فى النهاية أن يكتفى النقاد والفنيون بأن يذيعوا عن الفن الحديث أنه مجرد انسجام بين الألوان . وبنوا على ذلك عقيدتهم التى أشاعوها بين عامة الجمهور فى أن الفن ينتمى الى غير هذا العالم . وأنه لا يمكن أن يتحول الى واقع . وأذاعوا أيضا أن عالم الفن هو عالم أشكال والأوان ويختص فى حد ذاته بقواعده ومواده وتطوره . وصاروا يجردون فى النهاية على أن يقولوا أن الفن لا يعنى سوى نفسه .

وهذا كله يؤدى الى فساد الاحاطة بنظرية الفن الصورى أو ابعن التجريدى . ونحن نستخدم بلغة الفن كلمة الصورى للتعبير عن الشكلية التجريدية البحتة . وحينما ندعى أن النقاد أفسدوا تقديرنا لتحقيق العمل الفنى التجريدى الذى يعتمد على التشكيل الصورى فانما نقصد ماफलناه سلفا حين عرضنا لكلمة جان كوكتو عن اللوحة أنها مجرد اللوحة وهو أن مثل هذا الموقف يشيع الخلط فى تذوق التصوير التشكيل الفنى . ذلك لأن العمل الفنى يشير فعلا الى معنى وهو يقول شيئا ما حقيقة . وهذه ضرورة يستوجبها البحث الظاهرى أو الفينوميتولوجى فى حقيل الفنون التشكيلية . وإذا لم يكن للعمل الفنى معنى كان من السهل أن نخطئه فى تقدير الفروق بين بروفييل مصرى قديم وبين تخطيط تجريدى حديث أو

بين أقمومة مكسيكية وبين تمثال تكعيبى • ولأنك أن التنبه قوى جدا بين ملامح إحدى الرسوم التى يصورها بيكاسو وبين الخصوبة الواضحة فى المانوريات الفنية السومرية القديمة من القرن الخامس قبل الميلاد • ورغم ذلك فليست لفتها واحدة • بل إن المعلمة الواحدة فى العملين لا تعنى نفس الشيء • وقس على ذلك مثلا الفرق بين القداسة فى الأثر الفنى الرومانى والقداسة فى الأثر الفنى البيزنطى •

ولذلك يؤكد مانجيه ضرورة أن نفهم صورية الفن أى تجريد التشكيل • والصورية الفنية هى كما نعرف استناد الدلالة من الأشكال • والسبب فى إيمان مانجيه بقوله السابق هو أن التعبير الفنى فى رأيه تعبير صورى أى يقوم أساسا على الأشكال •

وتتلخص نظريته فى أنه من الضروري ألا نعد التعبير نقلا جديدا أو مجرد انتاج جديد وإنما يجب أن يكون التعبير انتاجا لشكل تكوينى • ولا ينفصل الشكل التكوينى عن مادته ولكنه يعكس عالم الكليات بشدة • أى يكون الشكل الصورى على قدر من التعقيد الذى يحمل بداخله قنوات عديدة •

ومعنى ذلك أنه من الضروري أن يكون العمل الفنى رغم اهتمامه بجزيئات صغيرة ذا تعبير غير محدود • ينحصر العمل الفنى عادة فى دائرة الأحداث والأشياء البسيطة ولكنه يعكس لا محدودية تستجمع وحدته وتعين كيانه •

ولنحاول أن نضج جانبا كل الدلالات الفلسفية أو الجدلية التى تحملها مثلا الصورة المطبوعة الماثورة عن « هو كوزاى » الفنان اليابانى تحت اسم « موجة كاناجاوا » ، فقد كان هو كوزاى مصورا وحفارا يابانيا توفى سنة ١٨٤٩ عن تسعة وثمانين عاما • ومن الطبيعى أن تلفت دلالات هذه اللوحة نظر المؤرخين وعلماء الاجتماع • أما عالم الجمال فتدهشه التحولات الطارئة كما تدهشه التكاملات التكوينية • ولوحة « جبل لامثيل له » تحمل نفس جوهر المحيط • ولا يعدو بركان الفوجى المغطى بالجليد فى لوحة الجبل هذه أن يكون أشبه مايكون بالموجة المزبدة فى الفوحة الأولى •

وليس المقصود هنا هو الاتيان بشبه محسوس بين شيئين عن طريق التخفيف من بواعث الاختلاف فيما بينهما كما يقول مانجيه • ليس الغرض الأساسى اكتشاف الشبه بين شيئين عن طريق إزالة الفوارق القائمة بينهما • أو ليس الهدف إبراز التلاقي عن طريق إخفاء التعارض • إذ أن هذه النقطة بالذات هى التى تحمل كل اشكالات التصووير • ويمكن

لفظ التصوير التشكيلي الحقيقي في هذه المشكلة ذاتها • اعنى أن لفظ التصوير هو على التحديد اظهار الشيء الواحد الذى تحمله اللوحتان • اللفظ هو افشاء حضور نفس الشيء فى الآخر مع كشف الضعف فى صفة التفرد التى تتمتع بها كل من اللوحتين • أى أنه بمباراة أخرى اتهام التفرد عن طريق ابتداء الشبيهة المتكررة فى العملين •

ويعتقد مانجيه أن لفظ التصوير الفنى يكمن بخاصة فى أداء التجميع الموحد للصورة الاجالية أو السكيم بالخط وبالتلوين وبالظلال وبالتكوينات • أى أنه يعتقد فى أن ثمة سرا فى عملية تجميع القنوات العدة الباطنة وأن هذا السر هو لفظ التصوير التشكيلي • وبهذا الأداء يصبح الشكل الكلى ذا معنى لا يستنفده الناقد الحصيف ببضخ كلمات ينتقل فيها من جزء لآخر • وحسبه أن يكون نقده المرتبط بمنطق الجزئيات سبيلا الى مجرد الانتقال من المحسوس الى المفهوم أو من حقل المراتبات الى عالم المقولات •

وهنا يصبح للفن رسالة ولغة وتصبح اللوحة فى الغرفة داخل البيت ذات أسلوب وإشارة وتعبير • بل لا يستطيع الفن أن يشارك فى معنويات العصر بأكملها وهو نفسه بغير معنى فالاستاذ مانجيه يصر على اثبات أن الفن يقول شيئا ابتداء من الحركة التحليلية الأولى التى تعبّر بنا عالم المحسوس وتفرز بنا فى ساحة المفهوم • وقد قصد بضرب مثل التشابه بين الشكلين الاجاليين فى لوحتي الجبل البركاني وموجة كاناجاوا اللتين صنعهما المصور اليابانى « هو كوزاى » أن يكشف عن العنصر الجوهرى فى الأداء الفنى التشكيلي • ذلك أن الفنان قد عارض بعمله فى كلتا اللوحتين فكرة التفرد الطبيعية فى الشيء الواحد • وهذه الممارسة نفسها لفظ التصوير الفنى • إذ أنها تشير الى حضور كل من اللوحتين فى الأخرى على الرغم من تفرد كل منهما بشيئية تخصها دون غيرها •

وهذا المعنى ذاته يعنى التصوير من التفسير بذات الشيء على نحو ما فعل جان كوكتو وعلى نحو ما يفعل الكثيرون من النقاد حين يكتبون بأن يقولوا عن التصوير انه مجرد تصوير • ولا بد أن ننتقل من هذا التفسير الساذج الى تفسير أكثر جدية بالتعبير عن مدى قوة التشكيل على ممارسة التفرد الذى تتصف به الأشياء • إذ أن الفن قوة ايجابية تفرض المعنى المطلوب من مجرد الشكل الصورى • وهذا يعنى طبعاً أن العمل الفنى مثل كل تبادل انساني يحمل معنى الرمز والايما • والاهتمام بالأشكال الصورية وحدها هو الذى يسمح بتفسير هذا الرمز وذلك الايما وهو الذى يتيح الفرصة لفض معناه • ويتطلب تأكيد هذه الحقيقة اكتشاف شرايين الظاهرية داخل بنيان الأعمال الفنية ذاتها •

الفن التجريدى :

ويتعرض هذا الكتاب لمشكلة الفن التجريدى ويسعى لاثبات ظاهريه هذا الفن • ويقول مانجيه ان الاسماء الكبرى التى اصابته الفنون التجريدية قد نجمت أصلا عن تسمية هذا الفن باسم الفن التجريدى • وكثيرا مايحدث أن يتسمى الشيء باسم لا يمت الى الشيء ذاته بأدنى صلة • بل لا ينبغي أن نربط الاسم بمسماه ربطا تعريفيًا • أى أنه ليس من الضروري أن يكون الاسم تعريفا لمسماه •

فمن الجائز أن يتسمى بحجر مأوه أزرق بالبحر الأبيض أو بالبحر الأسود أو بالبحر الأحمر ومن الجائز أن يطلق اسم كريم على رجل منحج بخيل • وفرنسا ذاتها التى يشتق اسمها من مدلول الصراخه ليس أهلها بالضرورة صرخاء •

وكذلك قد يطلق على فن من الفنون اسم الفن التجريدى وهو فى حقيقة امره فن عيى • وأدى الخلط بين الاسم وبين التعريف الى الاساءة الى الفن التجريدى لما تثيره كلمة التجريد ذاتها فى نفوس الناس من عدم احترام كبير خاصة تحت تأثير العلوم المعاصرة •

وقد قيل مرات كثيرة بعد الفترة التى عاش فيها فان ديزبوج (١٨٨٣ - ١٩٣١) أن الفن التجريدى فن عيى مائة فى المائة • ولكن الناس تعلقوا بالمعنى الذى تؤديه كلمة التجريد أكثر مما تعلقوا الى هذه الحقيقة • ولذلك اضطرت مجموعة كبيرة من الفنانين مثل كاندينسكى ومن تتلمذوا عليه أن يستعملوا اسم التجريد تماما من الاسم الملهبى الذى اختاروه لأعمالهم الفنية •

على أن أهم مايلج مانجيه فى تأكيده بصدد الفن الحديث هو أن كل فترة زمنية تنظر الى الأعمال الفنية وفقا للمفهوم الذى تختاره وترتضيه للفن • بل يتوقف القضاء على بدعة فنية أو على نمط فنى ونموذج عال فى الفن على وضع اجتماعى بعينه • وإذا نظرنا فى أى دائرة مصسورة من دوائر المعارف الفنية لوجدنا الترتيب لا يتم تبعا لموضوع معين وإنما يتم تبعا للمصورين أنفسهم • وصار عالم الفن عالما مستقلا تمام الاستقلال ولا يتوقف على أية قيمة موضوعية مطلقة مثل الطبيعة أو الآلهة •

وبناء على ذلك فقد صار تمثيل المسالم الخارجى فى اللوحات أقل أهمية من خلق الشيء التصويرى ذاته • وتلك فى الواقع هى النقطة البورية التى غيرت معنى الفن منذ مائة سنة • وسندع للمؤرخين مشكلة الاهتمام بما إذا كان الكاوتشوك الذى صنعه ييكابيا أو اللوحات المائية التى رسمها

كاندينسكى هى أوائل العلامات التى أرمضت بظهور الفن الحديث أم لا . ولكن المؤكد هو أن اختفاء الشيء وانسحاب العالم الطبيعى من التصوير لم يكونا نتيجة مفاجئة . ولاحظ أندريه مالرو أن المفارقة الحديثة قد بدأت فعلا حين قام مائيه (١٨٣٢ - ١٨٨٣) بتصوير نفسه أكثر مما قام بتصوير كليمنصوه فى اللوحة المشهورة التى أعدها له .

ولا يجب أن نخدعنا مظاهر الاهتمام الشديد بالتفاصيل المرئية فى لوحات التأثريين أو بعبارة أخرى لا يجب أن تصرفنا عنساية التأثريين بالدقائق الجزئية فى الحقيقة الخارجية والتقاطهم للانعكاسات الضوئية عن الموقف الذى استحدثوه . ذلك أنه اذا كانت المرأة العسارية لا تنزال تحتل اهتمام رينوار فقد بدأت الحقول تبدو عنده كاتفجارات لونية . ولعل الأمر أكثر وضوحا عند التكعيبيين . فهؤلاء لم يقوموا بتحليل الشيء المرئى بفقد ما خرج هذا الشيء المرئى على أيديهم وكأنما سحقته تجارب بيكاسو وبرك وجرى . وبمجرد تحويلهم العالم الخارجى الى قطعة متجانسة لم تعد بينهم وبين الفن البالغ اقصى آماد عدم التشخيص الا خطوة قصيرة . وهكذا استسلم الفن للنقاء المطلق أى صار مجرد تعبير بسيط عن قوانينه .

ونحمل مذاهب أصحاب التجريد من أمثال كاندينسكى وموندريان دلالة كبيرة على مدى الاتجاه الغالب على روح العصر . فالملاحم المتأالية التى تبرزها الفلسفة الظاهرية المعاصرة - هكذا يقول مانجيه - هى نفسها التى شكلت ملاحم الأعمال الفنية فى الفن المعاصر . وأولوية العقل والتعارض القوى بين الفن وبين الطبيعة وسوء الظن حيال الحقيقة الواقعة . . . كل ذلك قد أدى لدى فلسفة الظاهريات ولدى الفن المعاصر الى تأييد العودة الى الأشياء ذاتها .

فليس غريبا إذن أن تكون ملاحم العصر قد أدت الى اسقاط التشخيص والنسبية من الفن الحديث وهى بصدد الحرس الشديد على التمسك بالأشياء ذاتها . ولذلك لا ينبغى أن نخدعنا ملاحم التعارض المظهرية فى الفن الحديث عن التحولات المظهرية الكبيرة التى تجرى فى قلبه وتبجول فى عروقه .

الفن ظاهرى فى صميمه :

والمسألة هنا ليست مجرد دعوى ولكنهما حقيقة . فالفن ليس فى جوهره تقليدا مخلصا أو محاكاة أمينة للمظاهر . ولكنه رغم ذلك ليس

معارضة لهذه المظاهر أو إنكارها • فرضي المحسوس بالنسبة إلى المصور هو بكل وضوح رفض لصناعة التصوير ذاتها • وعندما حاول أحد الطليعيين في التصوير التجريدي وهو مالفيتس الروسى أن يرسم مربعا أبيض على خلفية بيضاء بلغ بلا شك أقصى حدود الفن • ولكن لا يربط على تعريف الخلق الفني بأنه انتصار على المظاهر وجوب تجاوز عالم الإدراك ذاته والتعالى عليه •

فالمصور لا يتخلى عن هذا العالم ولا يفاديه ولكنه يعوم بترجمته إلى لفته التي تخالف لغة الموسيقى ولغة الأديب • وتبقى اللوحة رغم ذلك ابتداء وخلقًا • وقد قام فان جوخ بزيارة الريف سنة ١٨٨٨ بمنطقة أزل • وصور فيما صور لوحته المشهورة عن عباد الشمس • ولا يمكن أن نقول إن عباد الشمس الذي رسمه في لوحته كان موجودا بحال من الأحوال قبل انتشال فان جوخ به ودراسته له • ليست زهور عباد الشمس التي أبدعها فان جوخ سوى زهوره هو نفسه • ولم يكن لهذه الزهور وجود قبل أن يصورها في لوحته • ويعنى ذلك أن كل لغة هي في الأصل فداء لعالمنا •

وعلينا أن نتنبه لما تشييعه أخطاء اللغة بين المستغلين بالفن من علم تفاهم • إذ لا يؤدي استخدام الكلمات بأحد المعاني أو تأخر إلا إلى ربكة أصحاب هذه المهنة واختلاف محترفيها وهوايتها حول أصولها • وعندما يقول ماتيس مثلا انه يركز دلالة الجسد بتحويله إلى خطوط أساسية ••• أو عندما يقول مونديان في مرحلته الأولى انه مجرد هيكل الشجرة لابد أن نتحاط أمام هذه التعبيرات • فما يتبقى على اللوحة بعد تحقيق الصورة ليس نتيجة تصفية وإنما هو طريقة من طرق إعطاء معنى للأشياء •

وليس العمل الفني مشهدا جميلا وإنما شهادة بحقيقة هذا العمل على نحو معين • والموضوع المروض في اللوحة (١) • وليست الخيالات التي رسمها رفائيل رموزا مقنعة لأم المسيح • إذ أن الصورة هنا وليدة الشكل الصوري •

وتتكون المعرفة في العادة على صورة مجموعة من العبارات والصيغ • وهذا من شأنه أن يفرض علينا اللغة فرضا في كل المجالات • بل إن اللغة هي التي تحدد مجموعة الأفكار والمفاهيم الأساسية في كل عصر • وهكذا

(١) قارن هذا بما يعوله هوسرل في موضوع الشيء ومما هي ٤٦ من الجزء الثاني من كتابه عن الأساطير المنطقية *Logische Untersuchungen* وكذلك انظر كتابنا عن الأسس المنوبية للأدب (دار المعرفة) في فصل الأصول النظرية للبنى ص ١٧٧ •

وجب التفانى فى سبيل سيادة التعبير الصحيح لأنه يؤدى الى ميادة الفكرة الصحيحة .

فمن الجائز مثلا أن يكون تصوير العاريات فى الفن ملتجما بالاحساس العميق بالجنس فى كافة العصور ، ولكنه يصدر رغم ذلك كله عن دوافع أخرى خاصة غير الاحساس العميق بالجنس . وإذا لم نكتف بأن نجعل تصرفات الناس ظواهر جانبية ملازمة للدافع الجنسي كالظل أمكننا أن نكتشف فى العمل الفنى تعبيراً عن سلوك انساني هام ودلالات وظيفية خاصة . ويتم اكتشاف ذلك عن طريق المحتوى الخارجى المتفرع للموضوع وعن طريق المحتوى الرمزي (١) .

وقد أشار آتينجهاوس فى كتابه عن الفن العربى الصادر سنة ١٩٦٢ أن الفريسيات المكتشفة فى قصر عمره بالأردن تثبت نوعية المثل الأعلى النسائي الاسلامى فى القرن الثامن الهجرى . اذ أن جمال المرأة يقتضى أن تكون المرأة ثقيلة نثومة وأن تنهض بصعوبة وأن يختلج تنفسها لآقل مجهود . ويجب أن تكون مليئة مستديرة ذات أوداف ضخمة تعوق حركتها . ولا يرجع ذلك المفهوم الجمالى للمرأة فى عصور الاسلام الى معنى جنسى بقدر ما يرجع الى مفهوم بورجوازي .

هذا اذا لم نفحص فى دقة معنى اعتبار الفنون ذاتها لغة من اللغات . أو على حد تعبير آلان : اذا كان الفن تعبيراً مباشراً عن العقيدة فهو أيضاً أول لغة من لغات البشر . . . بل انه اللغة التى تتميز بالإيحاء وبالقوة أكثر من أى لغة مجردة وليس من المستغرب فى عصرنا هذا أن تقارب بين اللغة وبين الفن بوصفهما وسيلتي اتصال وترابط فقد كان هيجل نفسه يدرس لغة هندسة المعمار ضمن فصول كتابه عن فلسفة الجمال كما أعلن كروتشه أيضاً ذوبان اللغوى والجمالى بعضهما فى الآخر .

والحق يقال ان كلمة اللغة صارت تحل اليوم فى أساليب النقاد محل ما كنا نسميه من قبل باسم الحياة . فيقال عن القطعة الموسيقية أو عن اللوحة الفنية انها مليئة بالتعابير أو انها تؤدى سنتي الدلالات أو انها تمثل حواراً عنيقاً . وهذا فى الواقع أقرب الى طبيعة الإلحاح الذهني المتمثل فى اتجاهات الفكر المعاصر . ولا يعدو اعتبار الفن وسيلة تعبير أو اتصال أن يكون شيئاً آخر سوى مجازاة الوضع القائم بالفعل فى فلسفة هذا العصر من حيث تركيزها لمعظم اهتمامها حول موضوعات اللغة . فاللغة هى الواقعة

(١) عيه الفلاح الديدى : الحال الحركى فى الأدب العربى - الدسار الحاسن - الدسار الادبى ص ٤٢ (دار المعرفة) .

الأولية التي تؤدي أبسط ألوان التداخل الذاتي بين الأفراد المجتمعين أو أبسط صنوف الاتصال في عملية تداخل الذوات .

والخطأ الذي وقع فيه النقاد حتى اليوم هو تخليهم عن المعاني التي تحملها صورة الشكل ذاته أو الشكل الصوري في اللوحة . إذ أن اعتبار الفن التجريدي فنا مجردا من الموضوع المعنوي لا يشير إلا الى دالتين : أولاهما أننا سئء الى معنى التجريد ونأنيها أننا نعتقد في ارتباط المعنى بما تقوم اللوحة بتصويره أي بما نمثله اللوحة .

فمن الناحية الأولى صارت التجريدية مجرد صورية فنية ذات أبعاد ضيقة محدودة . إذ لا يعني الاستغناء عن الموضوع أنه لم يعد ينبغي سوى الشكل الصوري في اللوحة . أعني أننا باستغنائنا عن موضوع اللوحة لا نلقي عرض الحائط بمعنوية الخطوط والألوان والتكوينات وقد نشأ خطأ الفن الصوري القائم على الشكل وخطأ علوم الجمال الخاصة بالموضوع من إيجاد فواصل قوية داخل العمل الفني . يحدث الفلط في كلا الاتجاهين من قسمة العمل الفني في ذاته . والانشقاق في اللوحة استبعاد لبعض عناصر التعبير في اللوحة . وقد يجوز استبعاد بعض أجزاء الجملة أو حذف بعض الكلمات في لغة الكلام العادية . أما في العمل الفني فالتعبير هو العمل بأكمله غير منقوص . وبالتالي فأي إلغاء لجزء من العمل الفني إلغاء للغة العمل الفني بأكمله .

ومن العيب أن نعيد تأكيد أن العمل الفني كل شامل . . ولاشك في أنه لا يستحيل علينا اقتطاع جانب من أي عمل فني وسماع مجزوءة موسيقية أو مشاهدة ناحية معزولة من لوحة فنية . ولكن ذلك لا يسمح إطلاقا باستكمال كل العناصر الأولية التي يتרכ منها التكوين العام . ويتكرر نفس الشيء لو حاولنا اقتطاع الشكل أو الموضوع من اللوحة . لا نكاد نغزل الصورة عن المضمون أو الشكل عن المحتوى حتى يفقد العمل الفني توازنه التعبيري . ولذلك يقول ميلوبونتي : أننا على حق حين نلن الزعة الصورية في الفن التشكيلي ولكننا ننسى في العادة أن خطأها لا ينشأ من تقدير الصورة أكثر مما يلزم وإنما ينشأ من ضالة تقديرها الى حد يسمح بعزلها عن المعنى .

ذلك أن فن التصوير الحقيقي ليس مجرد ترتيب أو تنسيق يحلو للعين أو يؤدي الى الادهاش عن طريق الخطوط والألوان . ولا يستطيع أي فنان أن يقبل مثل هذه الصورية والسبب في ذلك أن كل أسلوب عظيم في الفن التشكيلي يحمل دلالة . وأمكن التأثرية أن تدرك ذلك وإن كانت قد أساعت التطبيق . وبالتالي يمكننا أن نقسول عن الصورية إنها تحرم

العمل الفني من معناه وعن التامة إنها تبحث عن المعنى فيما وراء الموحيات الخاصة بالعمل الفني .

ومن الناحية الثانية : وضع الفن التشكيلي في اسكالات مسجدة مسجحة
تحديد المعنى بما يتمثل بالفعل داخل اللوحة . اذ أن هذا التحديد ليس
صحيحا دائما أبدا وإنما يحصل اتفاق بين المعنى وبين الموضوع المتمثل في
اللوحة أحيانا فقط . فخذ مثلا لذلك ما يحدث من إعطاء الدلالة على العذاب
بتصوير رجل مصلوب . وليس هذا الرجل المسيح نفسه بالضرورة . أو
وضع الحمامة للتعبير عن السلام . أو تصوير امرأة في وضع معين يحدد
المعنى الموضوعي المقصود . وحسب أراد فان جوخ أن يعطى معنى الوجه
الغلق لم يتم بتصوير وجه قلق وإنما عبر عن ذلك ببعض الاعناب . وكذلك
عبر الجريكو بصيحات صوفية متعاقبة في لوحته عن مناظر توليدو وعن
البعث . فالاستعارة الرديئة يمكنها في الفن أن تطرح ثمارا طيبة كما يقول
المثل . وكل ما يهنا هنا أن نؤكد أنه بمجرد اكتمال الأسلوب يصبح
دائما ذا دلالة .

ويقع العيب بأكمله على أكتاف المظاهر البديعة من أجل تحديد
المهايا المتفجرة التي تخص التجارب الجمالية المستقبلية . ولاشك في أنه
يحق للصورة أن تؤكد وجود المعنى الخاص بالعمل الفني في الصورة
التشكيلية للعمل . ويعني وجود المعنى في الصورة التشكيلية أن المعنى يكون
مع تلك الصورة التشكيلية وحدة لا فكاك فيها مثل وحدة الروح والجسد أو
مثل ما نطلق عليه عادة اسم الوحدة العضوية بين الفكر واللغة . وهذا
معروف من أيام الرواقية حتى عصر المظاهر الحالى .

وينبغى أن نفهم نظرية فلسفة المظاهر عن اللغة بكل دقائقها .
فكلما أشار هيدجر أو ميرلو بونتي إلى اللغة كانت إشارتهما تعيينا للملامح
المنالية البديهية الأصلية في الفعل . وتتفرع من هذه الملامح كل التشبيهات
والألفاظ المولدة التي تتكاثر على سبيل الحيلة . ولا شك في أن الفنان
ينتسب إذا سمع الفلاسفة يقولون عنه أنه يتكلم بلغة مهايا الاشياء ولاشك
في أن الفنان يشعر بدوار الحمر في رأسه إذا قال عنه أحد الفلاسفة أنه
الراعى الحقيقي لمسكن الوجود . ولكن لا شك أيضا في أنه يبلغ أقصى
ما يستطيع بأسلوبه من أجل تحقيق المثل الأعلى التعبيري لكل الأمثال
الفنية . وبما أن المعنى لا يظهر الا بعد بناء الفهم الذي يستوعبه وبما أن
العلاقة بين الرمز وبين الدلالة علاقة بالاتفاق كانت لغة الفن لغة اتحاد لا لغة
اتصال أو لغة تعيد لا لغة نقل وترايط وهذا هو ما تحققه ظاهرة الفن
باعتدادهما على ماهوية التعبير الصوري وموضوعيتها الأدائية .

الباب الثاني
فلسفان علمي

١ - الذات والعلم الحديث (حوار في صورة خطاب)

تسأله مقدما في مطلع كلامنا عن هذا الواقع وعن تلك الحياة .. ما هي وما شأنها ؟ ولكننا نرتد دائما مدحورين فلا نلبث أن نشك فيما يحيط بنا وفيما نلمسه بالأيدي ونسمعه بالأذان . فمن أين تأتي هذه التكلفة في الميول الانسانية البعيدة الغور ؟ الواقع أننا حتى بازاء الواقع نفسه في مشكلة قد لا تطرأ على دماغ العالم ذاته تبعاً لانهماكله المتواصل فيما هو بصده من البحوث والدراسات . أما نحن فاطننا من اليقظة - استغفر الله - بل من الغفلة بحيث تستهويننا كل اللوحات التي نمر بها في الطريق . شأننا في هذا شأن الأطفال تماما قد تكون استلثهم من التفاهة بمكان ولكنها مع هذا منيرة للألباب التي مرت بهذه الأشياء مئات مئات المرات دون أن تحاول البحث في أمرها والنظر في شئونها .

لنا الله اذا ولكن لا بد مع هذا كله من السؤال والتساؤل : ما هو هذا العالم الخارجي الذي أنظر اليه من داخل جسمي خلال ثقوب أو خروق يعلم الله مقدار صلاحيتها في الاعلان ومقدار فلاحها في النقل ومقدار ما تبذله في عملية الوصل بين عالمي الخاص وذلك العالم الخارجي من جهد ونشاط . فانا ها هنا مثلاً أتحدث خلال كلماتي الى جماعة من الناس .. ولو ارتددت الى نفسي قليلاً كيما أتساءل من هم هؤلاء الذين يكونون هذه الجماعة لارتعت .. ذلك لأنني ساكون عرضة لأن يمتلي ذهني بصور وظلال قد لا أقوى على احتمالها عندما تنحدر الى ذهني وحينما تتناثر في رأسي دفعة واحدة . هذا من جهتي أنا الخالصة أما من جهة من أسطر لهم هذا الكلام فسيقولون في التو واللحظة : لا بأس من المتابعة مع الانشغال بشيء آخر حتى ينتهي هذا الكلام .

ولكنني أصارحكم أنني لا أعرف من أنتم وأن هذا العالم الذي تشاركونني فيه أنتم دخلاء عليه . والذي يطراً على ذهني الآن أنك لا تمثل شخصك هذا بالنسبة الى وانما تمثل الانسانية بجملتها في هذه الصورة البسيطة بل أكثر من هذا أنك تمثل هذا المجتمع الصاحب في فؤادي فلا تخرج عن كونك عالماً آخر بازاء عالمي . وكان المفروض في هذه الحروق التي رزقتها من حيث لا أعلم أن تدلني على أشياء خرساء في هذا الكون الضخم ولكنها ، وا أسفاه ، أوصلتني من حيث شئت أو لم أشأ بمخلوقات لها حياة كتلك التي أحياءها ولها خروق كتلك التي أنفذ من

خلالها الى العالم الصامت وتملك انشاء في ادمعتها تسميها عقولا وتوجد في صدورهما كرات شاء لها القدر أن تسمى بالقلوب .

وأنا أعلم أن هناك من يريدون أن يسألوني الآن عن نفسي أنا وعن شخصي قبل أن أحاول النظر فيما هو في الخارج ، وأن أنلبي بذاتي فأحاول أن أعرفها كما نصحنى الفلاسفة بذلك منذ أقدم العصور . وأنا شخصيا كنت أود هذا من صميم قلبي في أول الأمر ولكن حال دون ذلك حائل . فأنني كلما حاولت أن أرتد الى نفسي باحنا فيها عن شيء لم أجد سوى صورة شيء مصدره الخارج ولم أمسك الا بفكرة نقلتها عن شخص ما أو قرأتها في كتاب بالذات . أو هي وليدة أمشاج من هذا وذاك . وإذا ما حللت نفسي أو أوهمت نفسي بأنني أقوم بتحليل نفسي لم أكد أعثر على شيء اللهم الا هذه الهمسات الدفينة التي تنبئني بأنني أسير لهذه الأشياء التي توصلني بها الحروق وأنني صدى لها . وهناك حائل آخر وهو أنني حين أخضعها للتحليل سوف أعالجهما كما لو كنت أعالج موضوعا . وحينئذ فقط أستشعر هويتي الذاتية التي أتميز بها بين بقية الكائنات والأشياء . فانا شيء لذاته على حد تعبير سارتر في مقابل الأشياء في ذاتها وهي الاشياء التي لا تنقسم . ومن ثم تكون الحوائل قد ساعدتني على اكتشاف معنى الذات .

الحق أنه من الصعب أن يؤمن الانسان بوجود شيء في الخارج على الرغم من أنه هو نفسه انعكاس لهذا الخارج . والحياة نفسها كأنما أحسست بهذا الخطر الذي يهدد الانسان حينما يأخذ في التفكير عن مصدر ذاته ومصدر إيمانه بالعالم فأثرت أن تثبت في قلبه الرعب الكفيل بأزعاجه وأن تزرع في نفسه الرغائب والأهواء التي تدفع به الى الاتجاه الى الخارج دائما والفرق في بحر الحاجات والحوائج والأشياء . أخشى ما يخشاه المجتمع وأخوف ما تخافه الحياة هو هذا الوعي الانساني الذي ينبه الى تلك العلاقة التي تربطه بالحياة والمجتمع .

والعلم كيماء لا يتعثر كل هذا التعثر وكيماء لا يقف تلك الوقفات الطوال بسارع فيبدع أولا أشياء من شأنها أن تستهوي الانسان فتقفز الى المراحل الحتمية دون القعود عن هذه الخطوات البدائية في المعرفة في نظره على الأقل . وثانيا تراه يحاول بأساليبه المعروفة أن يجعل من الذوات الانسانية موضوعات كما فعلنا نحن تماما حينما قررنا أن الذات الانسانية هي انعكاس للعالم الخارجي . ولكنك لا يحتاط كما احتطنا نحن ولا يستوقف نفسه . وبالتالي يفقدنا كل ما تشع به في قرارة نفسها من الوان القلق وصنوف الشك . وإذا كان ميرسون Mayerson قد زعم

أن العلم وجودى فأننا من هذه النقطة لا ندع مجالاً لمل هذا القول ونقطع دابر الشك حول جفاف العلم وانقطاعه عن الحياة . وبذلك نحكم على العلم بأنه ليس وجودياً على الإطلاق . فانه يعالج الذات الانسانية نفسها على أنها موضوع شأنها شأن علبة الدخان وساعة اليد ، وبالتالي يبعد كل المعانى الوجودية بمعناها الصحيح . العلم بهذه الصورة لا وعى فيه ولا شعور يقربه وانما هو احصاء أو تسجيل بارد لأشياء صامتة خالية من الانتباه . واذا كان الأمر كذلك فيمكننى بذلك أن أعترف لكم بأن العلم هو مجموعة من الأوصاف الخالية من أى حكم . ذلك لأن الحكم يقتضى الربط والتمييز والربط والتمييز هما من عمل الوعى والانتباه . والوعى والانتباه من أخص ما تمتاز به الذات الشاعرة المدركة . الحكم اذا ليس مجرد الانعكاس الحاصل فى النفس الانسانية وانما هو - الى جانب هذا - بذل من الذات الانسانية تحاول أن تؤكد عن طريقه وجودها الخاص وطابع ذاتيتها الاصيل .

ولقد قلت أنا أيضاً بأننى أخضع للخارج فى أكثر ما يشغل ذهنى من المسائل والخطرات وأنا أعود لأؤكد هذا القول ولكن على نحو آخر غير الذى يسير عليه العلم . فانا حقا أعى فى نفسى وجود هذا الصدى أو هذه الانعكاسات للعالم الخارجى . ولكننى فى نفس الوقت أشعر بها وفى حالة شعورى بها أكون أنا سعيد للموقف ما دمت أمتلكها . اننى أشكر للنجتمع فضله فى أن نقل الى مثل هذه الأشياء التى جعلتنى أدرك وجودى الذاتى ولكننى فى نفس الوقت أظن الى أننى حر فى انتقاء ما أرى عنه من هذه الأشياء التى ترد الى . وفى حالة ما تدخل فى كيانى أكون أنا صاحبها وأنا المتصرف فى شئونها والعامل على استغلالها على النحو الذى أشاءه وأهواه .

ان العالم الخارجى على هذا النحو يقدم الى امكانيات ومجالات كيما أبذل لها من عندى ومن طاقتى الخاصة ما يصرفها عن جمودها وما يحيلها الى وجود ناطق حى . قد تكون هذه المجالات محدودة وقد تكون الامكانيات معينة ولكنها مع هذا تدع مجالاً لاختيارى ، وكل وجودى ينحصر فى هذا الاختيار .

نعود الى ما كنا نقرره بشأن العلم فى حده ذاته فنقول : انه قد حاول أن يشترطه هو الآخر فى هذه المجموعة الطريفة التى تقدمها الحياة لأننا نأهنا كيما تشغلهم عن أنفسهم وكيما تصرفهم عن القلق الذى تدخره نفوسهم لأوقات الفراغ . فتراهم يخرج عليهم فى بعض الأيام بقبلة فى حجم

البيضة ومع هذا لا نكاد نلقى بها. حتى نغمرش في مساحة واسعة من الأرض فتحسوها عليها نحوا وتبديد من فوقها إبادة تامة . وكانت الفلزورة القديمة تحاول أن تستهويك بغرايتها حين نقول : « قد الكف وتقتل ما به وألف » ولكن أية غرابة هي تلك الى جانب غرابة هذه البيضة الحديثة . والواقع أن الحقيقة العلمية لمن هذه المسائل قد لا تفاجئ الانسان وقد لا تستدعي منه التعجب والاستعانة بقدر ما تفاجئه الغرابة الوضعية أو الحية . مثلها بالضبط في هذا مثل صورة لغتان كيبكاسو من أصحاب المذهب التائري في الرسم الحديث . ومثلها أيضا كمثل ألحان سيدني بيشيت على الكلارينيت أو كمثل تلك الصرخات الموسيقية التي تخرج من الأوتار أو التي تصدر عن الطبول محدثة في نفس الانسان دويا كافيا لأن يجعله يرتد الى غرائزه من جهة فيشغل بما يجد في ارضائهما من لذة ومن جهة أخرى هي تملأ احساسه وتقضى انتباهه أمدا طويلا الى أن تأتي مفاجأة أخرى .

الانسان بكل صراحة مريض واذا كان طبيعيا فبالنسبة لهذه المرحلة الخطرة التي يمر بها . والعلم في بدعه ليس أقل تطرفا من الموسيقى والتصوير والأدب . كل ما يحاول اللاشعور البشري اظهاره في المبادئ الفنية التي تصطبغ بالذات وتتناثر بالمزاج الفردي يطفح على العلم ويطنو من فوق سطح التفسيرات الوضعية المختلفة تبعا لأنها هي الأخرى وليدة الحس . ان مرض الانسان اليوم هو الارتكان الى هذه الأدوات السطحية وحدها دن أن يرجع الى ذاته ليستأنس برأيها في المشكلات التي تعرض عليه . والمدنية الحديثة تحاول أن تخفي عنا حقيقةنا الانسانية بهذه الأساليب المفتعلة وبهذه الوسائل المصطنعة من أجل نفي ذواتنا والانشغال بالمستصغرات التي تقدمها اليها الحروق . أنا لا أذهب مذهب التقليديين في العلم ممن يقولون بأن الحواس زائفة بل أؤمن بأنها حقيقة و (موصل جيد) على حد تعبير علماء الكهرباء . بل اعترف بأنها المملكة الانسانية الوحيدة التي ينبغي لنا دائما أن نتجنب اسقاطاتها .

وأنا لا أعتقد في أن الانسان في مثل هذه الظروف لا بد من أن يخرج عن هذا النطاق كيما يؤلف ان كان كاتباً أو يصور ان كان فنانا أو يعني ان كان ملحناً وانما من الضروري جدا بالنسبة اليه أن يتعمق هذه الاحاسيس بأجمعها فيحاول أن يعبر عنها التعبير اللازم بالنسبة للوضع الحضاري . نحن أبناء هذا اليوم بكامل صفاته الزمنية وبكامل كيفياته المضارية ولا بد من أن نؤقيه حظه من التشبع بمادته التي يقدمها لنا . مكتوب علينا أن نواجهه وضعاً لم يواجهه جيل من أبناء الاجيال السابقة .

ولعلنا استطعنا في العصر الحاضر وحده أن ندرك حقيقة الدور الذي تلعبه أعماق الحس تحت تأثير المؤثرات المتوالية .

يقول مورتام Moutram (١) إن مصيية المنهج التجريبي تأتي من اعتماده البالغ على الحواس التي هي دائما موضع نقد وتفنيد والتي تنعرض شهادتها دائما للهزء والتحدى . ولكن الواقع أن هذه هي أرفع مميزاته فكما يقول جيمس جينز (٢) « بهذه الأساليب نرى أنه يمكن أن يكون منبع واحد ممكن للمعرفة فيما يتعلق بالخصائص الخاصة بعالمنا وأعني به التجربة والملاحظة ، وإن هناك منهجا واحدا فقط لتحقيق مثل تلك المعرفة وأعني به المنهج العلمي . وهذا صحيح ولكن بقي أن يعمل العلم حسابا لتأثير المتواليات، المثبتة على الحواس وقدرته الفكر حينذاك على اكتشاف المتويات في خضم المشاهدات الكثيفة » .

فالواقع أن ظل الذاتية يسقط على التجارب الحسية التي يقوم بها الإنسان . والتجربة هي عبارة عن الاحساس بقي مضاعفا إليه الحكم . فالحكم أساس بالنسبة إلى التجارب التي تقوم بها وعن طريقه تنفذ الذاتية إلى باطن العلم وإلى أصل كل معرفة مهما كانت صلتها بالحواس . ومن ذلك الموقف أو قل على هذه الوثيرة أعلن بوتى Bouty في كتابه عن الحقيقة العلمية (ص٧) « أن العلم وليد الروح الإنسانية .. وليد علامت لقوانين فكرنا ومكيف مع العالم الخارجي . وهو يقدم لنا واجهتين: أولاهما ذاتية والثانية موضوعية وكلاهما في لزومه متساو مع الآخر تبعا لأنه من المستحيل بالنسبة إلينا كذلك مهما يكن الأمر أن نغير قوانين روحنا عن تلك التي ترتبط بالعالم » . وهذا الموقف أشار إليه بيزر Biser حين قال : أنه لا يمكن أولا أن يقال عن الحقائق العلمية أنها هي الحقائق العلمية . فالانتقال من هذا الميدان التطبيقي الصغير إلى المجال العملي الكبير يحتاج إلى نقلة فكرية أخرى . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى نلاحظ أن الإنسان في جملة التجارب التي يقوم بها إنما يبدأ دائما من وجهة نظر مختارة مهما كانت درجة الموضوعية في المادة المدروسة . ومن هنا ذهب دوهم Duhem في كتابه عن الحقيقة الفيزيائية إلى أن ظل الذاتية يسقط على ملاحظتنا للظواهر ولا يمكن أن ننظر إليها كمعطيات باقية في ذاتها أو مجرد احساسات خالصة (٣) .

-
- (١) مورتام . الأساس الفيزيائي للشخصية ص ١٠٣ .
(٢) جيمس جينز : الفيزياء والفلسفة ص ٢٩ .
(٣) مجلة الفلسفة والعلم ، عدد إبريل سنة ١٩٤٧ .

وهذه الذاتية التي نتحدث عنها هي نفسها التي جعلت العلم يظهر في العصر الحاضر بهذه الألايعيب التي هي أسبه بالأعيب العنود والآداب سواه بسواه . وليس عربيا أن يكون اعلم كذلك . . ومن الملاحظ أنه من ضمن الانقلابات التي حدثت في تاريخ اعكر البسرى ان صار التجاوب بين الأفكار الفلسفية والأفكار الفزيائية مبسرا ومسرعا . فالفلسفة والعلم الطبيعي كانا في العصور القديمة مرتبطين ارتباطا وثيقا ومع هذا فانهما لم يكونا متجاوبين على النحو الذي نجده في العصر الحديث . أما اليوم فلا تكاد تظهر فكرة في الفلسفة حتى تجد من يضاربونها في ميدان العلم الخالص ومن يحاولون اثباتها بالتجريب المنهجي . مثال ذلك تلك التجارب العلمية التي يحاول العلماء الروس عن طريقها اثبات فكرة الديالككتيك وانها داخلية هي التكوين الأساسي بالنسبة للمخلوقات والكائنات وعناصر الحياة (١) ولاتكنا الفزياء المعاصرة تنطق بفكرة في الطبيعة عن المادة أو الاثير أو الكوانتا (الوحدات الكمية) حتى تظهر لها مقابلات في عالم التفكير الخالص . ولنضرب لهذا مثلا يتصل بفكرة الجبرية : فانه اذا كانت الجسيمات أو الكهارب تسير بفكر ضابط مضمون بالنسبة لمستقبلها فكيف يمكن أن نقول بحتمية قاطعة أو باوتوماتيكية رتيبة . وقد يكون لنا الحق مثلا في الظاهرات العامة التي تجرى على مساحات شاسعة أن نتحدث عن حركية رتيبة *la cinématique* في الظاهرات الخاصة بالمقاييس الذرية حيث تلعب الوحدات الكمية *quanta* دورا أساسيا فانه من الميسر أن نتحدث عن رتابة أي عن حركة خالية من الحيوية الديناميكية .

وفي هذه الناحية يظهر لنا فرق أساسي بين الفزياء القديمة والفزياء المعاصرة من ناحيتين أولا من ناحية أن الترابط بين الأفكار الفلسفية والأفكار الفزيائية وثيق اليوم أكثر مما كان في أي يوم فات . وثانيا من ناحية أن الفزياء القديمة كانت تأخذ بفكرة الحتمية في الظاهرات بخلاف الفزياء الحديثة . والواقع أن هذه الفكرة الحديثة في الفزياء انما هي صدى لفكرة الحرية التي شاعت على لسان هيوم وكانط ومن جاء بعدهما خاصة من الفلاسفة الوجوديين خصوصا في المدارس المعاصرة . والاحتمال هو الانشودة الالهية لدى العلماء اليوم والترجيح - مجرد الترجيح - هو الاسلوب الذي لا يفتأ يقول به كل من يشتغل بالمسائل المنهجية في الفزياء علي الخصوص .

وأنا لا أريد أن أقطع على العلماء أحلامهم ولكنني مع هذا أقدم اليهم

(١) كتاب . ملخص وجيز للمادية الجدلية ص ٧٧ من تأليف بودوستنك ويشرت .

بسؤال بسيط في هذا المعنى : هل يمكن أن تسلم بالاحتمالية في العمل ذاته ؟ الواقع أن الفزياء القديمة كانت أكثر دقة في هذه الناحية لأنها حين استمسكت بالجبرية كانت تؤيدها معمليا وفكريا . أما اليوم فمن الصعب أن يجمع العالم بين الاثنتين معا : انه يؤمن بالاحتمال من الناحية الفكرية الخالصة . أما في العمل : فإن إذا أنتجت ب كلما أضيف إليها ج من العناصر فإنها دائما في الحساب المعمل تكون كذلك ولا مسوغ للاحتمال ها هنا (١) . هذا من ناحية ومن ناحية أخرى نلاحظ أنه يوجد هنا ضرب من التعميم الذي قد لا يجدى إذا نظرنا الى الأمر من وجهة نظر لا تسلم الا بالقرائن والأدلة الجزئية . ومن المستحيل أن نقطع بأن هذه الجزئيات الصغيرة في حركتها تعطينا دلالة وتفسيرا لنفس ما يحدث في المجالات الواسعة النطاق . من العبث أن تحاول تطبيق ما يجري على مجموعة من الجزئيات أو الذرات بالذات على مجموعة من الجزئيات والذرات الأخرى : هنا مجازفة في القفز الى الحكم واستخلاص العبرة : ولكنها على كل حال وسيلة الاحتمال الى عمل استقرارات ناقصة في العلم المعاصر .

والأزمة التي يعانيها العلم المعاصر بفكرة الاحتمال التي سادته هي قرين فكرة احتمالية السلوك الفردي في المجتمع . ليس هناك شيء نابت بالنسبة الى السلوك الخاص بالفرد أو بالجماعة . والجمعية أو الجزئية لم تعد قادرة على النفاذ الى جوهر الانسان . أثناء ابتكار التصرف أو السلوك ، ان الأرض من تحت أرجلنا لا تعرف الثبات والفزياء الكوانتية تنظر الى الحاضر بوصفه مستحيلا والقوانين التي تواضعت عليها الميكانيكا القديمة لم يعد لها وجود ولم نبد اعترافا بها في الوقت الحاضر . وكذلك علوم الاخلاق والاجتماع فقدت جزميتها وصارت تسعى لمجرد أحكام التوقع .

رقد يعيب الكثيرون على الفنون أنها انحدرت حينما أرادت أن تصور أشياء شاذة غريبة وأن يصبروا عن المعاني في صورة معكوسة أو مقلوبة ولكن فليترثوا وليصمتوا لنفس هذه الروح متجلية في أبواب الاحتمالية . انها في غرابتها لا تقل عن غرابة التصاوير والرسوم فوق واقعة والوحشية ولا تصغر نامة عن رقصات السميا والبوجي أوجي ، ولا تنزل درجة بالنسبة الى القصص التي كتبها جان كوتو ومسارتي وسيمون دي بوفوار كالأيادي القذرة والذباب والطاعون . ولا نستطيع أن نزل علوم الطبيعة عن هذا الحكم الشامل (٢) .

(١) حاسون ناشلار : الروح الملحة المحددة ص ١٠٨ .

(٢) فرنر هانزبرج : الطبيعة في الفزياء المعاصرة ص ٩ .

بهذا استطع أن أحكم على العلم بأنه يخضع لمعايير ذاتية من الطراز الأول وأنه يعبر عن معاناة الإنسان أجلى تعبير ، فى الأفكار المعاصرة التى يتعصب لها • وإذا كانت فكرة الحتمية فى العصور القديمة أو الى زمن قريب قد وجدت تأييدا لها من جانب العقلانية التى سادت فى ذلك الحين فإن فكرة الاحتمال على العكس من هذا انما نجد تأييدها وحمايتها اليوم من المنبع الوجدانى والناحية العاطفية فى الانسان • أو بمبارة أخرى أكثر ايجازا انه حينما ضاع المنطق الأرسطى وذهبت عقلانيته التى كان يرددها امكن أن يحصل هذا الانقلاب فى تاريخ العلم وفى تاريخ الفيزياء على الخصوص •

وقد يظن البعض منكم أن تدخل الرياضة فى حياتنا وأساليب تفكيرنا من شأنها أن تتعارض مع ما كنا قد قلناه بشأن سيادة الناحية العاطفية أو الجانب الوجدانى فى الانسان • ولكن مهلا فسوف نرى بعد عملية تحليل صغيرة أن الجانب الرياضى فى الاستدلال شديد الارتباط بالناحية الوجدانية حتى ليمكن القول مقدما بأن كل عملية استدلالية لابد لها من بطاقة وجدانية • مجرد إثبات أن أ هي ب لا يتم الا بالتعاون مع الأسس الوجدانية فى نفس الانسان • والواقع أننا اذا اعتمدنا على الاستدلالات المنطقية والأدلة العقلية وحدها لن نصل الى حقيقة واحدة وسنظل فى دائرة مشاعرنا الخاصة مقفلا علينا دون أن نربط بين ما ندركه وبين ما يدركه الآخرون • ولا بد ها هنا من هذه البطاقة الوجدانية كيما نخرج من العزلة الشعورية • لا بد من عوامل أخرى من أجل خروج الذات عن عزلتها وهذه العوامل هي :

أولا : توفر عملية تسليم نفسى أو « اتكالية » لها كل الصفات الوجدانية اللازمة لأية عاطفة كيما تكون لها هذه الصمة •

ثانيا : النقطة الأولى انما وجدت نتيجة لهذا العامل الثانى وهو اننى أريد ان أعيش وان هذه الرغبة قد تغلب على كل رغبة أخرى • ولذلك أتعامى فى سبيلها عن أشياء كثيرة تهدد حياتى فى كل لحظة وتهدد النبات الذى يجب أن تنسم به معارفى الخاصة • وهذه هي التى سميتها بعملية الاتكال وهى عملية وجدانية خالصة تعينك على تفويت الفرص أمام التأثيرات المنطقية والوفوع تحت الاحمال الثقيلة التى تكومها الأحكام والتقديرات العقلية •

ثالثا : هناك عامل ثالث اندفع اليه بطبيعتى التى تنزع الى الكسل وتميل الى تمويض الجهد • فانا لو حاولت التفكير فى كل خطوة وفى كل موقف لصعب على القيام بأعمال تلزمنى الحياة بأن أقوم

بها • لذلك أستند تلقائياً الى جملة من العادات التي تربيتني من استمرار بذل الجهد الواعي المدقق • (١) فاني لا أستقرىء بنفسى كل جزئية جزئية مما يدور حولى وحسبى أن أعلم عن هذا انه كذا وعن ذاك أنه كذا ثم أجمع ذلك كله في قضية كلية • وحاجتى ماسة الى أن أستعين بفيرى في وضع هذه القضية الكلية • ولذلك يلزمنى قبل الايمان بقضية كلية أن أؤمن بوجود أفراد أو عقول أخرى تدرك كما أدرك أنا تماماً • وهذا العمل نفسه يحتاج الى وسع قضية لينة أخرى ولحن من معينى عليها ؟ لا شيء غير نفسى • اننى أريد أن أمضى في حياتى وأريد أن أستفيد من هذا العالم الذى أعيش فيه وأريد أن أصل الى معرفة مشتركة تكون أساس التعامل فى الحياة • هذا فضلاً عن أننى أشعر بعجز فى فريدى عن الايمان العلمى بكل جزئية جزئية وفضلاً عن أننى أميل بقطرتى الى نوع من الكسل • ومن هنا تحاول النفس أن تعوض كل هذا النقص بنوع من الافرازات العاطفية التي تبعد الانسان عن التفكير المنطقي

المفصل •

لهذا قلنا عن الرياضة انها تعتمد اعتماداً أساسياً على بطانة وجدانية وليس هذا هو السبب الوحيد فان الرياضيات بطبيعتها فى حد ذاتها تقوم على نوع من الاتكال الذى سبقت الإشارة اليه • ولن نخدعنا هذه الاستدلالات القياسية التي تقوم بها أو هذه العمليات العقلية الجافة التي نراها فى كتب الرياضيات عن حقيقة الفعل الانسانى المسك باطرافها وعلى هذا الأساس قامت النزعة النفسانية فى الرياضيات وفى المنطق على السواء • ولنعد الى أصول الرياضة فى مبدأ قيامها • سنرى فى التو أنها تقوم على بديهيات أو مسلميات • والرياضة كما تقدم تستلزم وجود هذه البديهيات بضر مناقشة ولا بحث ولا دليل عليها سوى ما تمتاز به من البساطة وما تحمل فى نفسها من معقولية • وذلك لأن البديهية لا يمكن أن تخضع للقياس المنطقي أو الحساب العقلي الدقيق • وما دمت تقتنع بصدق البديهية التي تبني عليها كل العمليات الاستدلالية فلا بد من الثقة فى كل ما يترتب أو كل ما يبنى على تلك المقدمة • كذلك من ناحية ثانية يمكن أن نلاحظ بوضوح كيف أن فكرة اللامتناهى تلعب دوراً رئيسياً فى الرياضيات وفى الحساب والمذهب العقلانى لا يمكن أن يرضى عن مثل هذا الوضع لأن اللامتناهى خارج عن نطاق العقل ولا يمكن أن نضعه فى حدود معقولة • أو على حد التعبير الحديث فى كلام أصحاب المذاهب النوسعية لا يمكن أن يقال « ها هو ذا » أما الرياضيات فمطلوب لزم

بالنسبة إليها أن تضع الالامتناهى فى تفديرها تبعاً لأنها نستغل بالأعداد والمساحات والسطوح وكلها عسير الضبط والحصر الفاطمين .

ننظر مقدماً فى الحتمية فنجد أنها كما يقول جيمس جينز نفسه قد نشأت عن شعور حيوانى فى الانسان . انك بالفترة كلما وجلت راحة فى مكان أنست انيه واعتدت التردد عليه وهذا على اعتبار أنه لا يمكن أن يحصل على غير ظنك حاصل ما . انك تشعر دائماً انه كلما توفرت شروط طبيعية معينة تحقق النتائج الذى تأمل فيه . والكلب من هذه الناحية تراه يأنس دائماً الى المكان الذى يعتاد المرور عليه كل يوم ويوجد فيه مجموعة وفيرة من العظام سواء عرضاً أو بتدبير واحد من الناس . ولذلك هناك شعور كامل بالحتمية لدى الحيوان ولعلنا نحس جميعاً بشعور الاستفراغ أو الدهشة لدى الحيوان حينما يفقد شيئاً كان يتوفر وجوده كلما أحس بدنو صاحبه منه ساعة الظهيرة . ولكن ووا أسفاه لا يستطيع الحيوان ان يفسر توفر شيء فى كل يوم وعدم توفره يوماً ما من الأيام . ثانياً تراه شاعراً تماماً بملاحظة الشروط الطبيعية فى البيئة التى يتوفر ساعتها الطعام حتى ليكاد يكون آلياً فى تتبع الاوضاع من حوله . وهاتان الميزتان ليسنا متوفرتين لدى الانسان فالترابط بينه وبين الظواهر المحيطة به ليس كاملاً بل يكتفى بجزيئات يشتم منها دلالة الحصول لما يتوقفه . كذلك من ناحية أخرى هو يحاول تفسير غيابه شيء توقع حصوله فى وقت كان ينبغي أن يحصل فيه .

ومن هنا استطاع أن يقرن فى دماغه بين الظواهر المحيطة والدلالات المصاحبة وبين قوى غامضة خارجية لا يعلم معناها ولكنه يشاهد تأثيرها فى رزقه وفى الحالات التى يترجى وقوعها . ولولا هذا الاستقاط الوجدانى على الأشياء لما أمكن الخروج من دائرة الفكرة التى تقول بالحتمية . ذلك لأن الحتمية وليدة المنطق العقل الحالى الذى يبتدعه الانسان بدون تدخل من الجوانب أو الملكات الأخرى (١) . ذلك أنه أدخل ارادته فيما حوله ولكنه كان متواضعاً مع هذا لأنه لم يكن يحقق رغباته بنفسه وإنما عن طريق الارواح التى آمن بوجودها والآلهة التى اعتقد فيها . وعن طريق هؤلاء جميعاً كان يحاول تحقيق ما يصيبو اليه بواسطة هدايا يتقرب بها وذبايح يفتديها عند الابواب فى المعابد وسط السوق أيام الاحتفال بالعيد .

(١) باشلار . الروح الملمسة الحديثة ص ١٥٢ . وراجع أيضاً كتاب فون هايك عن الثوره الملهدة فى العلم ص ٣٦ .

وفي هذه الملاحظة التي أدخل في فكره أن الحتمية إنما هي وليدة
النصرف الإلهي وأن الله قادر على أن يحل بنظام الكون حسب أعمال
الإنسان الجيدة أو الشريرة بدأت عروض الحتمية نهوى ، وبدأ تسعور
بالاحتمال في مظاهر الكون يتجدد لدى الإنسان ، ذلك الاحتمال وهذه
الإنسان في التاريخ القديم على الهدايا والمناسك التي يتقرب بها إلى الله .
أما بعد هذا فقد أوقف هذا على إرادة الله عن النفس ولعليل أفعاله على
الطبع الإنساني أو الرغبة الكامنة في قلوب الناس .

ولهذا نحن لانعجب حينما نجد رجلا كالغزالي يكون أول فيلسوف في
العالم يعلن على الناس هذه الفكرة : فكرة الاحتمال . فإنه تبعا لإيمانه
بالله وبأنه متصرف في شئون الكون وأن هذه الظواهر في الكون تتعلق
بإرادته الخالصة استطاع أن ينتزع من نفسه الإيمان برتابة هذا الكون
ويتعلق الجزئيات فيه بعضها على بعض وأن يصرح بالاحتمالية لأول مرة
في تاريخ الفكر البشري . ونحن نقول لأول مرة ونحن واثقون لأن هيوم
الذي جاء بعد ذلك فيلسوف مادي أولا وقبل كل شيء وهذه الفكرة ليس
من السهل أن تنزع من تلقاء نفسها في عقل انسياق مؤمن بالعالم
المحسوس فقط ويؤمن بالنظرة العلمية الطبيعية في تكرار الوقائع . (١)

ولسنا هنا بصدد إثبات هذه الناحية - ناحية تأثر هيوم بالغزالي -
وإنما نحن بصدد النظر في الأصل الذي نشأت عنه الاحتمالية في الفكر
الإنساني . ومن ذلك رأينا كيف أنها خرجت من عقل الإنسان حينما نظر
إلى الظواهر من حوله لا على أنها تخيط خيط عشواء ولا على أنها يترتب
أجزاء بعضها على بعض وإنما باعتبارها واقعة تحت تأثير الأرواح التي
قال عنها طالس أبو الفاسفة أنها تملأ الجو . ذلك هو الأصل في فكرة
الاحتمال وهو أصل لا يشرف بحال من الأحوال . ويمكن أن تعرف منه
تماما أنها فكرة توقفت على إيمان الإنسان بإرادته وهو يهدي إلى الآلهة
الضحايا من الذبائح . ولكن الإنسان في ذلك العهد لم يكن من القوة
بحيث يحافظ على هذه المكانة العالية لإرادته ولشخصيته فأوضاعها يد
الآلهة .

ومن هذا كله نرى كيف تفعل الذات الإنسانية بالعلم وكيف تؤثر
فيه . واحتمالية الظواهر الطبيعية تنشأ من عدم إمكان افتراض الجزئية

(١) من الباطن تاريخنا اليوم اسمعته الحرائ على عهده من فلاسفة الغرب ومن الباطن أيضا
أنه ترجم إلى ثلاثة لغات - لغات - تكاثرت وعموم وتأثيرها -

فى أى شىء وحرية الانسان تنشأ من علم القدرة على تثبيت السلوك لدى الفرد أو لدى الجماعة •

ان الانسان هو وحده الذى يفتح لنفسه السبيل الى معرفة هذا العالم والنظر فيما يحيط به • ولذلك فهو من هذه الناحية يوفر لعمله الصفة الايجابية • ولكن العالم ليس فيه آسر مما فيه ولا يعص شيئا • لا اعنى بذلك تلك النظرية الطبيعية القائلة بان المادة لا تغنى وانما اعنى تلك النظرية البيولوجية التى تقول بان الكائن الحى من علامات حياته النمو • فالعالم اذا يتصف بالثبات وسواء انتقل جزء منه الى مكان لم يكن فيه أو لم ينتقل فهو لا يعرف شيئا عن هذا • كذلك الأوضاع فوق وتحت ويمين وشمال لا صفة لها ولا معنى • فلما جاء الانسان ونظر الى العالم اكسبه الوجود بالمعنى الصحيح • ذلك ان الوجود هو التثبيـت والتثبيـت لا يأتى الا من الانسان اعنى الذات المدركة • ما معنى الحركة لو لم يكن الانسان ؟ ما معنى الارتفاع ان لم يكن الانسان ؟ • وبالتالي يمكن أن نقول : ما معنى مشاهدات الطبيعة اذا لم تصبغها الذات العارفة بكل شحناتها والتفانياتها بل ما معنى التطور نفسه ما لم يوجد الانسان ؟

ولكن يوجد سؤال اقوى وأهم : هل يسرت الطبيعة وجود الانسان لكى يعقلها وحياته ليراها ويتفكر فى أمورها ؟ هل شكلت الطبيعة الانسان على هذا النحو ليبذل اهتمامه بها شأن كل أم عطوف؟ هل لا يعدو وجود الانسان أن يكون مظهرا لعقلانية الوجود فى ذاته ؟

٢ - المادية العقلانية ورومانتيكية العلم

ولد جاستون باشلار Gaston Bachelard صاحب مذهب المادية العقلانية فى بار سير أوب فى فرنسا سنة ١٨٨٤ • واستغل موطئا بمكتب البريد فى ريمبرمون بعد انتهائه من الثانوية العامة • ثم قام باداء الخدمة العسكرية وعاد بعد اداؤها للعمل فى باريس • واستغل وقت فراغه للحصول على خمس شهادات فى العلوم • وأوشك أن يصبح مهندس لتفراغات عندما استلحقه للجيش مرة أخرى بعد قيام الحرب العالمية الأولى • وظل بالجيش خمس سنوات كاملة • وبعد تسريحه من الجيش غير اتجاهه بالمرء واشتغل بتدريس الطبيعة والكيمياء فى مدرسة بار سير أوب الى الشرق قليلا من باريس • وهى مدينة على نهر الأوب أحد روافد السين •

وخلال فترة التدريس استعد للحصول على الليسانس فناله سنة

١٩٢٠ كما حصل بعد ذلك على الأجر جاسيون في الفلسفة سنة ١٩٢٢ . وبعد ذلك تقدم برسالتين الأولى عن المعرفة المتقاربة (١) والثانية عن دراسة تطور إحدى مشكلات الفيزياء (الانتشار الحراري في الأجسام الصلبة) (٢) لنيل دكتوراه الدولة . فحاز عليها سنة ١٩٢٧ وعين في سنة ١٩٣٠ أستاذا بجامعة ديجون وظل بها حتى انتقل الى جامعة السوربون في سنة ١٩٤٠ . وأصبح من سكان شقة متواضعة تطل على ميدان موير بإحدى عمارات الحي اللاتيني على بعد عشر دقائق من مبنى الجامعة . وحين صرت من تلاميذه في رسالتي عن منطق تفكير برادلي سمه ١٩٥٢ ترددت عليه مرات تيرة في صفته تلك . وإن يعيس بها مع ابنته سوزان باشلار التي صارت بدورها أستاذة للفلسفة بالسوربون ومؤلفة أهم الكتب عن فلسفة هو سرل . وكانت زوجته قد توفيت فمأش حياة منفردة مع ابنته . وكان يلغاني في كل مرة في ملابس العمل بالبيت وهي عبارة عن جاكته ذات خروق في أكمامها عند كوعه وينطلون يمسكه بكرافتة قديمة محل حزام الوسط .

وكان قصيرا عريض المنكبين ذا شعر مسترسل ولحية طويلة مربعة وشارب كثيف . وعند أعلى أنفه نذب رفيع يجاور عينه اليمنى ويتوسط جبهته المنبسطة . وإذا انطلق في محاضراته تكررت نظراته نحو النافذة الجاورة وارتفعت الكلمات على لسانه ارتعاشا ممتدا وهي تنبثق من أعماق حلقه . وكانت ملابسه عادية الا في بعض أوقات العصر حين يخرج لنزهته مع ابنته . فيلبس حينذاك ملابس سوداء ويضع على رأسه قبعة سوداء عالية يرفعها للتحية أمام كل من يحييه من معارفه . ونزحته المفضلة كانت تنتهي بالجلوس في الجو المناسب على منضدة أمام مقهى بشارع المدارس بين شارعي شامبوليون والسوربون . وتجده أمامه حينذاك كوبا من البيرة الصفراء .

واسعدني الحظ بالدراسة عليه طول اقامتي بباريس حتى وقع العدوان الثلاثي على مصر في سنة ١٩٥٦ . وكان يحتاج في فترات الراحة بين المحاضرات الى بعض أوراق من مكتبته أو من سجلات الجامعة فيدفع أمامه بابنته أستاذة المنطق بالجامعة لتسرع بدورها عدوا الى حيث تزدى له مطلبه كأنما يعامل طفلة ببيتته . وحياته ومحاضراته نموذج حقيقي للعالم الذي جمع أقصى آماد المعرفة في الرياضيات والآداب

والعلوم والفلسفة • وجمع الى بساطته دقة علمية فريدة وحرصا قويا على تنفيذ الافكار الفلسفية تنفيذا مذهبيا واعتزازا حادا بالفكر الميتافيزيقي الخالص • وكان يكره الفلسفات غير الاصلية وغير المتماشية مع منطق البحث الفرنسي في الأسلوب والتنظيم والاداء كما كان يزدري الوضعية المنطقية ولا يلتفت اليها • وأتاح لي دراسة الأجر جاسيون بالسوربون وضمنى الى حلقة في معهد تاريخ العلوم وصناعاتها الذي كان مديرا له • وأشركني في العاء بعض المحاضرات في السوربون تحت اشرافه المباشر •

وباشلار هو مركز الثقل للفكر الفلسفي الذي نجحت لديه كل مذاهب العصر من ظاهرة وجودية ومسيريالية وتحليلية نفسية ورومانتيكية ضاعرية وتطورية ونسبية وتعددية • وتخاص عقله تجربة المنطق والعلوم والرياضيات البحتة واجتاز معارف هذا الجيل كخلاصة لفكر سالف وكبدائية للتحويلات المستحدثة • وعنده ان الفيلسوف لا ينبغي ان يقف عند حد التساؤل عن مدى انتماء افكاره الى هذا المذهب او ذاك ولا يجب ان ينظر في أى استفسارات يقيمها ضده أصحاب الفلسفات المعادية • ليس للفيلسوف او العالم أن يخالجه الشك فيما اذا كانت افكاره من النوع الذي يقبله الواقعيون ام لا • المهم أن يكون العالم في اشتغال فعلى بالعلم • ومن الواضح دائما على حد تصميده أن العالم لا يعلم ما دام يعمل ويستغل • وعلينا أن نفرق بين الواقعية البدائية والواقعية المثقفة أو بين الواقعية الساذجة والواقعية الذهنية الذكية • وهذا هو السبيل الى استخلاص المادية العقلانية كمنهج مغاير لسواه •

فالمادية العقلانية (١) تسعى لتأكيد العلم بطريقة أخرى غير طريقة الفصل الكامل بين الحياة العقلية وبين الحياة الاستحلامية • لا بد أن نقبل في نظر المادية العقلانية حياة مزدوجة هي تلك التي تضم انسان الليل وانسان النهار • فيتوفر للبحث العلمي أساس مزدوج مبني على التاريخ الطبيعى البشرى الكامل •

وليس معنى هذا أن نوقف الصراع بين دنيا الاحلام وبين دنيا المعقولات • فنحن لا نملك أولا وآخرا الا أن نمتزج بالانفصال بين دائرة الخيال ودائرة العقل • وقلما يحصل التوازن الكامل في أى بحث من البحوث بين هاتين الدائرتين • بل يكفى الشروع في أى نوع من الدراسات من أجل انبثاق صراع مستمر بين قيم الاستحلام والقيم الذهنية • وتؤكد هذه القيم وتلك وجودها الحقيقي في هذا الصراع

نفسه على هيئة فطين غير مستقرين على نحو من الانحاء • ومهما كان الباحث ذا حماس مثل جاستون باشلار نفسه في الايمان بموقفه المزدوج فانه لا يملك الا الاعتراف بعشله في استقاء وجهات نظر ذات أعماق متكافئة من عنصرى العقل والخيال • مهما أوتى الباحث من رغبة فى استكمال جانبى الموقف المزدوج فانه لا محالة فاشل فى الموازنة المتعادلة بين أبعاد الخيال وأبعاد العقل •

ويصرح باشلار من ثم أنه سيضطر من أجل إقامة مذهبه فى المادية العقلانية الى استبعاد كل المستلزمات الخيالية • يقوم مذهبه على تنظيم العقلانية الكيميائية • وحدد لنفسه هدفا آخرى هو السبق بقدر الامكان الى صميم التنظيم الخاص بعقلانية الكيمياء • ولذلك فهو مضطر الى التخلي مقدما عن العقلانية البالية من جهة وعن التحديدات الخيالية من جهة أخرى • وهذا معناه أنه مرتبط أساسا بموقف ذهني بحت • ولكن لا ينبغي أن تغيب عنا ملامح الموقف المزدوج فى كل طبيعة نفسية • اذ يوجد فى كل طبيعة نفسية - كما سبق القول - ازدواج بين ميول تصويرية وميول فكرية • وعلى الرغم من النزعة الذهنية التى ارتبط بها كالم كيميائى لا يمكن أن تغيب عن خاطره أرضية خلفية من الطبيعة النفسية التى تثبت فيها التصاوير •

تعترف المادية العقلانية إذن بازدواج عنصرى الخيال والعقل فى الموقف العلمى • ولكنها باعتبارها مذهبا علميا خالصا تنحى الخيال جانبا وتستبغى الطابع الذهنى • ومنضرب الآن مثلا للجنوح نحو الخيال فى المذاهب • فالثقافة العامة التى لا ترتضى لنفسها ثقافة علمية حقيقية لا تلبث أن تنخدع فى أبسط البسائط • وبشئ من الترفع عن الاهتمام بمؤديات الكيان المظهرى تجنب نحو الخيال • انها لا تملك وقد فقدت الثقافة العلمية الا أن تتنكر لتحولات الكيان المظهرى ومستخلصاته • فهذه التحولات التى تمس الكيان المظهرى هى التى تجعل من العالم الطبيعى عالما مصطنعا • وهذا الموقف الجديد يخيف أصحاب الثقافة العامة ولكنه لا يرهب العالم الكيميائى • لأن الانسان انسان بفصل قوة ثقافته • وطبيعة الانسان الفذة هى التى تتمثل فى قدرته على الخروج من الطبيعة عن طريق ثقافته • بل ان طبيعته الفذة تتمثل فى قدرته على اجزاء الطبيعة فى نفسه وفى الخارج الى الاصطناع •

والاصطناع بطبيعته يخيف غير المثقف ثقافة علمية • الفلسفة الوجودية ستنكر مثل هذا التحول فى الكيان المظهرى طالما كان فى وضع

بعيد عن القيم الأولية • فهذا التحول لا يمكن أن يعاد ربطه بالتسور
فى ظاهرة التنفس مثلا • لا يمكن أن توافق أى فلسفة وجودية على هوية
التنفس والاحتراق • أى أن يكون التنفس والاحتراق شيئا واحدا • وفى
هذه الحالة كما فى كثير غيرها تظل الوجودية أكثر اقترابا من القيم
الاستحلامية وأكثر اعتمادا عن القيم التجريبية • من الأشياء ذات الدلالة
القوية أن تكون القيم التى يضيفها اللا شعور على التنفس قيما منسوبة الى
النار والى التبريد فى آن معا يملك الهواء البلسمى وفقا لقواعد التقييم
الاستحلامي قيمتين متضادتين للساخن والبارد فى وقت واحد •

وإذا شئنا من ثم أن نكتشف نقطة البدء الحقيقية للمادية المزودة
بالثقافة فعلينا أن نشق سبيلنا الى الاصطناع والى ما هو مصطنع • ينبغي
أن نمضى بعيدا عن أصل المعرفة الحسية حتى نجتمع بين أيدينا عنصرين
هامين : أولهما الديالكتيك الخاص بفكرة الأصل المطلق • وثانيهما
التجربة المعرفية الخاصة بنقط البدء الجديدة بعد انتقالها الى مستويات
ثقافية أكثر تقدما •

وقد اقتنعت المادية العقلانية مقدما بازدواج الموقف • اقتنعت به
من أجل تصويب العمل فى مجالات العلم على ضوءه • ونحن نصل الى
مستوى المادية العقلانية حين نكون قد تخلصنا من الأحلام • ومن أجل
الابتعاد عن دائرة التصاوير ينبغي العمل فى مستويات الحقيقة • فالفكر
العلمي الإيجابي هو الذى يتشقق فى كل لحظة بلا كلل • هو الذى يستفعل
التحولات المادية أكثر فأكثر • اذ يجب أن نواجه كل معطى من المعطيات
بوصفه نتيجة كما يؤكد باشلار • وعلى هذا النحو استطاعت العناصر
أن تحصل فى هدوء وبطء على موضوعيتها فى العلم الحديث •

كذلك نصل الى المادية العقلانية حين نكون من جهة أخرى قد
تخلصنا نهائيا من حب الاحتفاظ بالتجارب الساذجة • وهل ثمت ما بدعو
الى أن تؤكد هنا من جديد أن المادة ليست وعاء للصفات الحسية ، ليس
ما بدعو الى الابتداء من الاحساسات فى سبيل معرفة الأنواع • ينبغي
التوقف مرة بعد أخرى لاستبعاد اللابئة ومعالجة التداخل النسقى
للمواد • ذلك أن المعرفة المنطقية للمادة لا يمكن أن ترضى بالمظاهر الأولية •
لا يمكنها أن تأخذ بأول حصاد • فليس فى مثل هذه المستويات أى مرور
مفهوم للانتقال من تجربة الى أخرى • والبنيب فى هذا أن مثل تلك النزعة
يتجه بقوة نحو فردية التجربة • ويتقصصه فملا نسج الأفكار العلمية
نسجا حقيقيا مترابطا • هذا بينما تحاول الكيمياء الحديثة على العكس

أن تكون نميحا من التجارب بكل معاني الكلمة . أنها في الواقع ملتقى التقاطع لجملة التجارب الملتحمة المتماكة حيث يستوثق الفكر ويتحقق من طريق الجزازات النسيجية المتعددة .

وليست مملكة المعادن مغروشة اليوم أمام بصر العالم الكيميائي الحديث . أنها لا تتقدم اليه في كل ساعة عند أول مبحث . أن عالم المعادن يتقدم اليوم كما لو كان مزودا ببعث انساني . لم يعد هذا العالم موضوعا من موضوعات التاريخ الطبيعى وحده بل موضوعا من موضوعات التاريخ الانساني أيضا . ومن أجل دراسة عالم المعادن ينبغي الآن احترام الاصطناع . وكان أحد علماء الكيمياء يقول منذ أكثر من قرن من الزمان : لقد أصبحت الكيمياء اليوم علما يبحث في الأجسام التى لا وجود لها . وجاستون باشلار يرد عليه بقوله : بل ينبغي أن نبعث الأجسام التى لا وجود لها الى الوجود .

أما الأجسام التى توجد سلفا فمن واجب عالم الكيمياء أن يعدها من جديد لاعطائها كيانا من النقاوة الملائمة . عليه أن يضع هذه الأجسام وضعها جديدا حتى يجعلها في مصاف الأجسام التى خلقها الانسان . أى أن من واجبه نقل الأجسام الموجودة سلفا الى نفس مستوى الاصطناع الذى توجد فيه مبتكرات الانسان . وهكذا يفكر عالم الكيمياء ويعمل ابتداء من مجالات معادة البدء . ويصر باشلار في مذهبه عن المادية العقلانية على تأكيد هذا الاصطناع الاساسى . وليس قولنا عن أى ظاهرة كيميائية أنها طبيعية الا من قبيل الاساءة في استخدام الكلمات . فالمادية الاصطناعية والكيمياء العلمية والعقلية المستمدة من قوانين تداخل المواد .. كل هذه قد تعاونت فى اكساب عالم المعادن شبكة من العلاقات التى لا تقدمها لنا الطبيعة . وهذا الطابع الاساسى هو أخص خصائص المادية المزودة بالثقافة . وهو نفسه علامة مائسميه بالمادية المنظمة . فهذا تستطيع الايجابية الانسانية انماء نظام الطبيعة وخلقها مع محو الفوضى الطبيعية .

وهكذا نستطيع أن نقول أن المادية المزودة بالثقافة تقوم أساسا على ديانتيك أصلى يفصلها عن كل من المادية الخيالية والمادية الساذجة . وبعض العلماء بحثون بمناهج البحث في دراساتهم . وهم يعتقدون أنهم بذلك أحكم الحكماء . ولكن مناهج البحث في علوم المادة لا تؤدي الا الى تأكيد مواقفهم الفلسفية . وتدخل الفلسفات من واقعية ووضعية وعقلية الى غفون دراساتهم كجزء من ايمانهم الشخصى . ولهذا لا ينبغي أن

نستعجب من أنهم لا يصادون عن هذا الطريق الى فلسفة ايجابية حقيقته . فالعلم لا يملك الفلسفة التي يستحقها . ذلك أن العلماء كأصحاب النظريات الرياضية يواجهون شيئا غامضا ، أصحاب الرياضيات لا يلبثون أن يكتشفوا طبيعة صوفية للأعداد كما لا يلبث العلماء أن يواجهوا أسرار المادة . أما أصحاب الرياضيات فهم مطمئنون الى مغفولية معارفهم . ولذلك لا يضطربون أمام صوفية الأعداد ، أما المادة فتحتفظ دائما بأسرارها . ومن هنا يلجأ هؤلاء الوضعيون الى حرفة المناهج التي تسقط فلسفاتهما على معارفهم وتدفع بهم الى التضييق .

ولهذا يقول باشلار أنه من قرابة الاننى مشر علما بكل اللابسات الخاصة بالفصل المادى بين الخيال والتجربة . وصار هذا الفصل ذاته - وهو فصل مرئى فى الوقائع - مفروضا عليه فرضا كميدا منهجى . وهكذا أصبح واضحا لديه دائما فى لوحتين منفصلتين : الاقتناع بالاحلام والتساوير من جهة والاقتناع بالمقل والتجربة من جهة أخرى .

وقد تطور جامستون باشلار ابان تلك المراحل من تفكيره العلمى والرياضى الى مستوى الفكر الفلسفى . لم يبدأ بالمنهج الذى يفرض على فكره اتجاها من الاتجاهات .. وإنما تمتعت دائما أمام ناظره ضرورة اكتشاف المنهج فى الطريق . وأراد أن يستلهم وقائع العلم وفروض الرياضيات ذاتها . وبدأ بالرياضيات والعلوم حتى تآلى له أن يفسح المادة وضعا جديدا . وهذا هو سر الاصطناع الذى ضمن له الانتهاء الى المادية انعقلانية . كان بحثه فى ظاهرية المادة نوعا من التأمل المستمر الداخلى فى كيان المحسوسات لا من حيث هى أشكال وهيئات وإنما من حيث هى كثافة ومقاومة . وبعد بعد ذلك الى توفير الظروف التى تمهد لمواجهة المادة مواجهة فلسفية . وتعنى المواجهة الفلسفية أن ننحى جانبا معرفة المادة كمعرفة بالاضافة أو كمعرفة من المرتبة الثابتة وأن ننكر بالتالى ما اعتدناه من المراتب المثالية للصور والأشكال .

والواقع أن الخطأ يأتى من النظرة الفلسفية لأنها تصنع نفسها كنظرة أولية . ففكرة الشيء لا تبدو فى نظر الفيلسوف الا بوصفها إحدى متواليات الموقف الموضوعى . وبعد الفيلسوف هذا الموقف كما لو كان فى انتظار الأشياء وكما لو كان أوليا بالنسبة الى البحث الموضوعى . وهذا الموقف يرفض ملاسمة الشيء ويكتفى بحفظ الأبعاد بينه وبينها . لا شك أن دراسة مقاومة الشيء ستأتى فيما بعد . ولكن الفيلسوف يرغب أولا فى رؤية الشيء وفى رؤيته عن بعد بخاصة . ولا يلبث ها هنا

أن يدور ذلك الشيء وان يجعل منه مركزا صغيرا يصوب نحوه نار الله الموقدة من مولاه .

ومن شأن هذا الموقف الذى ينظر الى الشيء دون اى اعتبار للمادة أن يفحص عرى التماسك الاساسى بين الشيء ومادته . وحينئذ تحكم الفلسفة على نفسها بالدوران حول محور التاملات . وتستظل الفلسفة بذلك فى نطاق التأمل الذاتى ، لا شك أنه لا يمكن تخطيط الفلسفة من مزية التحديدات البصرية . والظاهرية تعبر عن نفسها بالكلام عن المستبصرات . ويألف الوعى حينئذ مع نوع من الاحالة المتبادلة ذى خاصية توجيهية . ولكن هذا كله لا يرفع عنها صفة المركزية الشديدة .

لا يكفي ان نشير الى التعقيد المائل فى الشيء ومادته عن طريق المستبصرات . لأن كل فلسفة أولية ولو كانت من فلسفات الإرادة ستعجز عن تزويدنا بوعى خاص للعمل ذاته وستعجز عن تزويدنا بوعى خاص ملاصق ملاصقة حقيقية لمقاومة المادة . ان المادية الإيجابية تبدأ فنحصل كل فلسفة عاملة على استعاراتها وقوة تعبيراتها وعلى كل لغتها من مقاومة المادة . بسنجيل أن نقيم فلسفة للأداء العملى الا اذا استطاعت فلسفة المادة استخلاص كل ملامحها المميزة من الوعى العنيد . اذا زدنا هذا الوعى العنيد بالعمل فانه يصير نوعا من تقوية الوعى المواجه للأشياء . بذلك يستطيع الطابع التوجيهى للوعى أن يؤكد وجوده بقوة فى الواقع الحقيقى . ويضطر الوعى من ثم الى أن يتابع طريقه وان يستبعد ازدواجه من أجل تحقيق مجهود الجسد وزيادته . فبدون مقاومة المادة تبقى فلسفة الإرادة محصورة فى دائرة المثالية كما هو الأمر فى فلسفة شوبنهاور .

ولكن كيف تصبح فلسفة الظاهرية المادية جزءا من فلسفة جاستون باشلار ؟ على هذه الظاهرية المادية أولا أن تركز مسألتها فى استشارة الوعى نحو الاماسة الفعلية لكيثونة المادة . ولكن هل يمكن أن يجتاز الوعى الشيء الى ما وراءه اعنى الى المادة ؟ هل يمكن الوعى العنيد أن ينشئ الأفكار والتخطيطات والافتراضات التى تتعلق بمقاومة المادة ؟ أن ذلك كله يتعلق بالصناعات العلمية التى قد تغد فى معرفة التشكيلات المادية النوعية .

وإذا بقيت المعالجة محصورة فى نطاق التجربة الموضوعية سنرى المواد فى تفاعلاتها المتبادلة تكشف عن حقيقة تداخلها . بمجرد بزوغ مادة أمام أخرى يحصل توا ما نسميه بتداخل المواد . وقد صار هذا التداخل.

المادى اليوم أحد الملامح الاساسية لعلوم المادة . بل ان هذا التداخل هو نفسه ماهية علم الكيمياء .

وكما ننتقل من مجال التجربة الطبيعية العامة الى مضمار التجربة العلمية يلزمنا ان ننير موضوع الانفصال بين التجريبتين داخل المذهب المادى . يجب ان نتناول موضوع الانفصال بين التجربة في الواقع وبين التجربة في العلم حتى نفهم كيف تبعد المادية المنطقية التجلمية عن المادية الساذجة . او بعبارة أخرى يجب أن تبين الطريقة التى تنتقل بها المادية المنتظمة من الضمانات الواقعية حتى تبلغ يقين العقلانية . ولا يقوى على الحام الواقعية بالعقلانية سوى عمل الفكر الشاق وعمل التجارب العلمية . فالفكر هنا له ماضى والثقافة لها تاريخ . ويثبت تاريخ التنظيم الخاص بالعناصر الكيميائية نوعا من التسلسل فى النظام الذى لا يمكن أن يقهره الشك عندما يبلغ ذلك التاريخ فترة التعقل .

والعلم الحديث لم تمد تفريه عمليات التركيب المباشرة . فهذه العمليات تتم فى مستوى المعطى المادى المباشر . انما يأخذ العلم الحديث بالتركيبات المقامة على أسس نظرية واضحة مستمدة من الترتيب العقلانى الخاص بهذه الاسس النظرية . ولن يستطيع الفيلسوف الذى لا يتحقق من الباطن العقلانى فى التركيب الكيميائى أن يدرك طبيعة ظاهرية الوعى التركيبى . ان يمكن مثل هذا الفيلسوف أن يظن الى الوعى التركيبى الذى يسيطر على الكيمياء المزودة بالثقافة . انه سيمتدح فى النظر الى التحليل والتركيب كمليتين متنافضتين منطقيا . ولو استطاع مثل هذا الفيلسوف أن يمضى ابتداء من ظاهرة مبسطة مبنية على التناقض بين التركيب والتحليل لما وصل الى اية تحديدات مميزة حقيقية للمواقف السمعورية العلمية . انه يبنى نظريته فى التناقض بين التحليل والتركيب على اللف السريع بمجال البحث العلمى . ولهذا فلن يظن الى أى شئ يتعلق بظواهريات الفكر الحديث ولن يتبين الخصائص المتعلقة بالوعى اراء مهمته التكوينية والتطورية الثقافيتين .

اذن فنحن الآن فى موقف نقاقى يتطلب من الظاهرية ألا تعود فقط ببساطة الى الأشياء نفسها . وينبغى أن يتخلص الوعى عند العمل من تأثيرات البحث الباطنية الاولى . فبدلك لا يكون الفكر العلمى ملتزما التزاما نهائيا بتعيين سابق للمواد . انه يستبصر ما وراء الأشياء أى المادة . لذلك يبدأ بنوع من السلب . ان الفكر ينفى الشئ ليكتشف

المادة . وبهنا الآن أن نلتفت الى الاختلاف بين الشيء ومادته وأن ننشد وعيا ماديا على الخصوص .

ويكفي لمعرفة أهمية ذلك كله أن نرى كيف تستطيع بعض التجارب الجزئية أن نربطها بإعادة ترميم مذهب بانملح بناء على ما نلعبه من أضواء في بعض حالات التقدم العلمي . والوعي العقلي يثقف نفسه بنفسه خلال المفاهيم التي تشمل الأنظمة العقلية . في التجربة كما هو الأمر في الفكر تصبح المادية المنتظمة نوعا من التنظيم الجديد . فالمادية المنتظمة ليست بحال من الأحوال وصفا لعالم منتظم . وليس ما بينهما هو تسجيل نظام قائم بقدر ما هو فهم وتحريك لذلك النظام . ولهذا لا يمكن أن ينحصر لعبنا على سطوح الأشياء بدافع نفسي هابر .

لا يمكن أيضا أن نقف عند حد دراسة مشاكل الفيزياء من حيث هي مستبصرات خارجية . فغالبا ما يتطرق الذهن الى افتراض مسائل معينة وراء المظاهر العادية . ولكن من أين نضمن أننا لا نفترض مسائل خاطئة كاصل للمسائل الصحيحة التي نحتك بها في تجاربنا العملية . ولذلك فالفكر الفلسفي مضطر الى عدم الاكتفاء باللعب على السطوح . وحتى حين يستطيع أن يتعرف على كافة المادة بوصفها إحدى الموضوعات الفيزيائية لا يمكنه الوقوف عندها . هذه الفكرة قد تخدم تعيين العناصر الكيميائية الجزئية بوضوح . غير أننا لا نكاد نرجع بفكرنا الى مفهوم خاص بتداخل المواد في الكيمياء حتى يصبح دور الكثافة قاصرا على التعيين الابتدائي .

ولذلك فالفكر الفلسفي مشغول عن مصاحبة العمليات الصناعية لكي يمدد لوضع مشكلة التنظيم المذهبي للمواد الأولية في المستوى الذي تظهر عنده التباينات الحقيقية . أن الفكر الفلسفي مطالب بمحاذاة التكوينات الداخلية في المادة حتى ينهي التنظيمات القائمة على حقائق أولية بسيطة . ومع هذا فإن المنظور العلمي الخاص بالاعماق الموضوعية للواقع سيفقد فقط ارتكازه إذا اقتصر على وضوح المعرفة في مسوداتها الأولى وإذا لم يتابع مهمة التثقيف التقني للفكر العلمي . نحن نعرف أن الفيلسوف الظاهري لا يمل من تكرار ندائه بضرورة الرجوع الى الشيء نفسه . ولكن الى أي شيء نرجع إذا كانت الثقافة العلمية ذاتها توغر السنا ضرورة الانفصال عن الأشياء الأولى .

ولا نكاد نؤكد اتجاه العلم الى تحقيق دقيق للانزلال عن الأشياء الأولى ولا نكاد نعلن هذا التعميق الضروري لفلسفة المظاهر من أجل

صنيف فيم التجارب العلمية حتى يجيبنا اصحابها بتلك الصورة القديمة اندالة على التشكك وهي صورة الحجب التي كانت تغطي ايريس والى ثلما رفعنا حجابا منها وجدا انه لا يزال يتبقى دائما منها الكثير الذي يخفى اسرارها . حينما نجد الفرصة من اجل الاعتراف باعماق الموضوعية وبالتالي من اجل اكتشاف الندرج العقلي المقابل له في الوعى . يرفض الظاهريون هذا الانهيار العقلي الذى يعيننا على أن نكتشف كل مرة دفعة عقلية أكبر كلما أذينا الأوهام الاولى . والحق أن أعماق الموضوعية كما يخوض فيها العلم الحديث لا تزال تبدو من كل مرة وعند كل اكتشاف نوعا من الامتداد العقلي . وذلك طبيعى لان القدرة على التفسير تزداد فى أمتال هذه الحالات . وكلما ذهبنا التجربة الى الاعماق كلما انتظم السياق المذهبي للمعرفة ١٠

لا بد ان امام هذا الوضع من استعادة الانتباه مرة أخرى . من الضروري أن يصاحب عمليات الصناعة المتعمقة فى المادة فكر واع لطيفه عقليته . ويصبح الشعور بعقلية المعرفة نقطة ابتداء جديدة فى الظاهريات . وهذه العقلية توضح بالانابة كل الاحالة المتبادلة التجريبية للوعى الاولى كما تعزز توافقية الوعى الاساسية عند يقظته . فانوى العقلي يربط الكائن المفكر بنفسه فى تجربة فكره الخاص . ولا تكاد ننسى معرفتنا على طول التقدم المعرفى للعالم حتى نصبح واعين لتاريخنا الطويل المحدد او على الأخص اننا نحمل علامة كل الثورات الثقافية التى يجب علينا تحقيقها عندما نتفهم المعارف العلمية الحديثة . ولذلك يجب أن نقبل العلم بتعدداته وتكرانه وأن نقبل المادة ببواطنها البالغة غاية الاختلاف والتنوع . وكل موقف تبسيطي فى العلم هو موقف مؤقت . وما كان ميدانا للاحتيال الفلسفى من قبل أصبح لدى العالم الحديث مدارا للتعقلات التى تنزع أكثر فأكثر نحو الانتظام وأكثر فأكثر نحو الندرج . وبهذا يؤدى العلم الحديث دوره الهام فى خدمة المعرفة باستبعاد الميوعة التى تميزت بها أبواب الاحتمال الفلسفى .

وكان نيتشه يقول : لقد استطعنا أن نخلق القوالب الشكلية والصور قبل أن نخلق تصوراتها . والواقع أن كل تصور من تصوراتنا العلمية يقوم كمركز أو كمحور لاحدى فلسفات الكيمياء أو لاحدى فلسفات المادة . وتأتى صعوبة تناول تكوين العناصر واختلاط المواد من جانب الفلاسفة لاعتمادهم على الحلول السهلة التى تقدمها لهم الفلسفات التبسيطة . ولما كان الفيلسوف يمزق بطبعه عن الاشتغال الفعل بالمشكلة فهو فى المادة يحجم عن الابتعاد عن الطبيعة وعن التعميم الكلى .

لما كان الفيلسوف غير راضٍ في مطابقة العمل العلمي (الطويل الساق في صبر وأناة فهو لن يتعرف على علوم المادة وهي تتحارب وتنظم مبادئه المادية المركبة . فالفيلسوف يريد عادة أن يعوم بأعداد أحكامه عند البدء بينما لا نقف استجره أن يفيض باستمرار على جانبي الدعاوى الفلسفية (١) .

إننا لا نحصل على إثقافه العلمية اللازمة حينما ندعى بنسجيل نتائج الفكر العلمي في حد ذاتها . إننا لا نستطيع أن نزن الحقيقة وأن نقدرها حتى ندرها إلا بمطابقة الخطوات المتتالية التي ننحني بها الصيغ والمعادلات . ولا نقوى اختلافاً على تقدير قيمة التقدم العقلاني مالم ندرس التمثل الصوري أو التشكل الخيوني لجربنا على المادة . ذلك أن نعدم العقلية ونقدم الحق الواقعي يستأند أحدهما الآخر . الواقعية الحرة والعقلانية الحرة كلاهما نهائي في وضعهما معاً . وبمطابقة المصير المعز للواقعية المادية في حفل العلوم نفسها تبدو الواقعية كما لو كانت مبكرة أو تبدو غير مستوفاه النضج العلمي . إنها علامة الإيمان الذي لا ينتظر لآلة من أجل تأكيد اعتقاده وتثبيتته . قد تتأكد صحة الفكر والواقعي وقد يؤدي التجربة الوضعية بتتابعها المستمر إلى نواتج اتبنت الفكر الواقعي . . ومع هذا فمن الضروري أن نعرض تاريخ المشكلة بأكملها لتؤكد من واقعية الواقع أينما كان . عند دراسة صور الجزئيات الذرية مثلاً ينبغي الانتقال إلى الصور الخفية حتى يتمكن من تعيين حقيقتها المادية . فما هنا تلعب قوى مجهولة من شأنها أن تحيل كل صورة من الصور إلى مجرد لحظة في التطور الديناميكي .

وعلى ذلك فإن تصويب الموقف الفلسفي من العلم يتطلب منا الانغماس في المشكلة إلى أقصى أبعادها وأعماقها . غالباً ما ينقل الفيلسوف حبوسه واستلها ماته الموففة عن عالم البلورات وكيفياتها الهندسية الساكنة الصلبة إلى مفهوماته من أشكال الجزئيات الذرية وصورها المذبذبة . يعتقد الفيلسوف إذن أن صور الجزئيات الذرية هي نفسها صور البلورات المصفرة . وإذا لم يكن الفيلسوف حينذاك به وزرذ بمعرفة دقيقة للهندسات البلورية فسيفقع الفيلسوف في دائرة الواقعية الأفلاطونية . والواقعية الأفلاطونية لا تفترض وجود التصورات وجوداً لفظياً أو فكرياً وإنما ترى لها وجوداً واقعياً حقيقياً . والفيلسوف المعاصر يقع في نفس هذه الواقعية حين يتعرض للتجارب العلمية في مجالات الجزئيات، الذرية (١) . إنه مسقط الحقائق الشكلية التي اعتادها على واقع

(١) فارن ١٤٥ كتاب: الفيلسوف يرى في نوى في حياة العلماء ، باكسلاهم من ١٦٦ .

«نشكل البلوريه وسجول هذه الاخيره في يديه الى نماذج خالصه
لنظريات مجريده . ولكن هذا الموقف لا يمدوا يكون عباره من عبارات
البلغة الفلسفيه . ولهذا الكلام أهمينه في احد مؤتمرات الفلسفه ولكنه
لا يحوى أى قوة تفسيرية أو تقويمية للمعلومات . ولا نستطيع الواقعيه
المباشره أو الواقعيه الأفلاطونية أن تقوم في مجالات العلم بتميين حقيقه
الوضع الحديث بالنسبه الى الصيغ والرموز والتخطيطات والنماذج
والأبنيه والتنملات والصور والأشكال الهندسيه . مع أنه من الضروري
أن نحقق من هذه الصور في لحظه قيامها داخل السياق انظرى .
ولاناسب هذا المجال سوى الواقعيه التى لا تتحدد الا في لحظه متقدمه
على نحو كاف في عمليات البحث .

البراه غير موجوده اذن في حقل البحث العلمى . انما يسعى
الباحث الى تصفيه الأوضاع والتجارب والمعارف من أجل تحقيق الماديه
المغلانيه . فهكذا نصل الى ما هو أسامى . والماديه المنظمه يمكنها دائما
أن تستبعد نظمها . واذا فقد الفيلسوف هذا التسعور بالمصر الهام
الذى يتعلق به معرفيه المعارف التى تتخطى نطاق المحسوس فانه يوقف
التاريخ ويجعل المبررات والصنع . وقد أصبح المحور الوضعى لعلوم
الكيمياء الحديثه ميلا الى جانب التركيب والى الحركة الديالكتيكيه
التي تثبت قدمها بلا توقف بين التركيبات المستحدثة .

واذا كان هذا صحيحا فقد صار من اللازم أن تحول الفزياء الحديثه
الى فلسفه حقيقيه . انها تقوم باستكمال شروط التجربه للتجربه ذاتها
كما هو الحال في سلاله الاحتمالات . تتعلق المشكله هنا بفتح امكانيه
حقيقيه للموجود وعدم الاقتصار على الامكانيات المنطقية أو على امكانيه
التجربه على نحو ما حدها كاتل كأساس متعال للتجربه . وقد طوى
باشلار هذه الامكانيه الحقيقيه في ثنائيا ذاتيه متميزه من التجربه ذاتها .
وتشكلت هذه الذاتية عند باشلار على هيئه مقوله من مقولات الجبهه في
الحكم كما يقول هيبوليت . وهى ذاتيه تأمليه تتكون ولا تكون في داخلية
التجربه .

وقد تنبه باشلار الى جانب الماديه المغلانيه بعد دراسة الميكانيكا
التحويجه وبعد الوصول الى أقصى آماد النظريات النسبيه . واكتشف
خلال دراساته إبنيتها وانشاقاتها التاريخيه ومقاصدها الواقعيه . وليس
المهم بالنسبه اليه تأويل التجربه وانما المهم هو معالجتها من أعلى
مستوياتها . أمضى أن المهم هو تأكيد الأبعاد الخاصه بالفهم والتي لا تنشأ
في نفس مستوى الحدث الحسى . ونظرية النسبيه هى أصلق مثل لهذه

الحاجة بنسقتها المحدود والعام . فهي تعبر عن هذا الاتجاه الخاص بالذهن الذي يخترع عقليته ومعقوليته والذي يحاطر باستخدام الفروض الاكثر تعميما دون ضمانات مفروضة بالاكراه . ولهذا لا تسعى الى تصحيح نظريات نيوتن عن طريق نوع من التقريب النظرى المخالف . وانما تفيض عليها وتحيط بها وتضمها الى ادراكها الذهني الجديد للطبيعة . وهذا الامتداد والشمول هو الذي يحل محل التجريد الحسي المواجه للحس المشترك . فهناك محسوسات كثيرة . ولكن لا بد من معرفة المحسوس الهام وتمييزه من المحسوس غير الهام . واذا جاز لنا استخدام كلمة الماهية في هذا السياق بمعنى الجيبي - كما يقول هيبوليت - فستكون شيئا آخر سوى الاقنار والشحوب والضمور لما هو محسوس . وستصبح الماهية دالة تضم المحسوس في كلية علاقاته المحسوبة وفي تعقيده الوظيفي الفعلي . ولهذا لا يكفى اكتشاف الظاهرات عن طريق الظاهرية . وانما ينبغي اقامة بناء هذه الظاهرات من جديد عن طريق الفينومينوتكنيكية أى الاصطناع الظاهري Phénoménologique .

وبإخلاء مجالات التجربة العلمية من الخيال الأفلاطوني تضيف المادية العقلانية خيال التجريد الرياضى أو خيال العلاقات الفهمية .

٣ - نظرية المعرفة الناسلية

هذه إحدى الفلسفات التي أدخلت مكانة أولى بين فلسفات العالوم في العصر الحاضر . ونحن نهتم بها اهتماما خاصا ونسوقها الى محبي النظرات العلمية ليروا أسلوبا نموذجيا في تناول مناهج البحث وأصول التفكير . وتعد المعرفة الناسلية اليوم أخطر أنواع الفلسفات ومن أهم التيارات المعاصرة . وصار ميلها الأستاذ بياجيه مؤسس مركز باسها أنشيء ليضم جميع الباحثين المنتمين اليها في العالم أجمع بمدينة جنيف في سويسرا .

وقد أدخلت هذه الفلسفة صورة تخطيطية عامة في كتاب « مقدمة الى المعرفة الناسلية Intro. à l'épistémologie génétique » الذى ألغاه الأستاذ جان بياجيه Jean Piaget . أستاذ علم النفس باليوريون وبجامعة جنيف . ولقد أصبح الأستاذ بياجيه اليوم علما من اعلام علم نفس الطفل في العالم وترجم له الى اللغة العربية كتابان من كتبه ، كما قامت جامعات إنجلترا وأمريكا بدعوتة لاقاء محاضرات في موضوعات الفلسفة والمنطق وعلى النفس . وهو يخص محاضراته تلك بتحليلات هامة لنظرياته في علم نفس الطفل والمنطق الفعالي ونظرية المعرفة الناسلية .

وقد ولد الاستاذ بياجيه بسويسرا في سنة ١٨٩٦ ، وحصل على درجته العلمية هناك ثم قام بالتدريس في كلية العلوم بمدينة جينيف . وبدأ محاولاته لارتقاء حقول التجارب في علم نفس الطفل بكتابه عن اللغة والفكر عند الطفل الذي نشر عام ١٩٢٣ . واحتوى هذا الكتاب على قرارات مفصلة عن تجارب أجراها في معهد جان جاك روسو في جينيف . وهو معهد أنشئ خصيصا لهذا الغرض ولأجراء تجارب وأبحاث علمية عن الأطفال كما أنه كان معهدا لاعداد وتكوين المدرسين . وأخلت هذه التجارب شكل محادثات تدار مع الطفل بالطريقة التي يمكن بواسطتها استطلاع أفكار الطفل ومعتقداته ومواقفه وتخيالاته عن موضوع معين تحت الاختبار .

ولم يكنف بياجيه بهذه الأبحاث فاصدر كتابا أخرى بصرة متتالية عن منهج الطفل في الحكم والاستدلال وعن أفكاره بخصوص السببية وآرائه من العالم الخارجي وعن أحكامه الأخلاقية . وبعد هذا العمل من قبل بياجيه أهم أنواع البحث العلمي التي صدرت من هذا القليل في القرن العشرين . وقد هاوونه على إجراء أبحاثه تلك لفيف كبير من تلاميذه الذين درسوا عليه علم النفس كما أنه هو نفسه كان يدير دراساته في أول الأمر تحت إشراف أساتذته من أكبر أساتذة علم النفس والتربية وهما الاستاذ فلورنوا Flournoy والاستاذ كلاريد Claparède . ومما أضفى على هذه الدراسات أهميتها البالغة أن بياجيه تخلص من المصيبة المنهجية ومن الحماس المذهبي واتخذ لنفسه أسلوبا من التسامح حيال الدارسين لعلم النفس وصار يتلقى أى نوع من أنواع التوجيه أو النصيحة بصدر رحب . وأظهر استعدادا دائما لقبول حقائق جديدة في هذا الحقل الذي يعمل فيه من أصحاب النزعات المنهجية المختلفة دون تقييد بنظرية خاصة . وهكذا كسبت أبحاثه أعلى درجات التفوق في مجال علم نفس الطفل .

وقد استطاع بياجيه بعد ذلك كله أن يحقق نتائج خطيرة في فروغ تخصصه وأن يصل الى حد الاعتقاد بأنه في إمكاننا أن نميز مراحل مختلفة في نمو الطفل العقلي . فتفكير الطفل ذاتي غارق في الأوهام والخيالات التي يستحدثها بنفسه لنفسه Antistic واتصاله طفيف - أن لم يكن معدوما - بالحقبة كما أنه متهمى دائما لخدمة رغباته وميوله ثم تتلو هذه المرحلة مرحلة أخرى من التمرکز الذاتي egocentrisme وهي المرحلة التي يحمل فيها الطفل إيمانا ضمنا بأفكاره وتجارب دون

دون احتياج الى برهان أو دليل . وهذه المرحلة تصبح أفكاره عن السببية بنوع من الاستحياء (بحث انحية) خاصة فيما يتعلق بالاشياء المتحركة او بالقوى الخارجية الشبيهة بالشمس والقمر والسحب والرياح . وفي الوقت نفسه تخدم لغته الاغراض المرتبطة بتعبيره عن ذاته اكثر مما تحاول الاتصال والتداول مع الآخرين . ولذلك تأخذ المحادثات بين الاطفال طابع الاحاديث الانفرادية او طابع المنولوجات الجماعية التي يبذل الاطفال خلالها انتباهها ضئيلا جدا بعضهم الى بعض عند الكلام معا ولا يجدون أى متعة فى تبادل الآراء . وتبقى هذه المرحلة حتى حوالى سن السابعة أو الثامنة وهى السن التى يبدأ بعدها السلوك الاجتماعى الحقيقى .

وقد انتقلت سوزان ازاكس (١) وآخرون دراسات بياجيه نقدا عنيفا وحاولوا اثبات أنه من المؤكد أن هذه المراحل لا يمكن أن تكون دليلا على الطريقة التى تعمل بها عقلية الطفل فى سن معينة بلا أدنى اختلاف . ومع ذلك فمن المؤكد أن دراسة بياجيه تعتبر مادة ثمينة فى باب علم نفس الطفل وإضافات اضافات جديدة وهامة فى معرفة عقلية الطفل عندما لفتت انتباهنا خصوصا الى ميول عامة تسيطر على تفكير الاطفال فى سن معينة . فمن الجائز أن هناك بعض المغالاة فى التحديد الحتمى لمراحل تفكير الطفل فى سن معينة ولكن من المؤكد أن ميولا معينة لا تفارق ملامح التفكير فى تلك السن .

ومن ناحية علم النفس المقارن وعلم نفس الذهن تمتاز عبارات بياجيه بابرار ملامح معينة للعقلية البدائية التى تظهر فى العقول غير الناضجة والعقول المضطربة والعقول غير المتعدنة .

وأخذت هذه الدراسات ثمر ثمرات جديدة ابتداء من عام ١٩٣٩ كما أنها أبرزت اتجاهات تختلف عن التجارب السابقة . لقد ظهرت استفادة بياجيه الحقيقية من أبحاثه عن الطفل فى حقول المنطق والفلسفة ونظرية المعرفة . أن متابعته لتطور الطفل ومقل الانسان فى حالات ومراحل مختلفة جعلته ينظر الى أى بحث نظرة تاريخية عضوية . لقد بحث الاهتمام بهذه الدراسات احساسا بقيمة التطور فى تسجيل الظواهر المتعددة لنمو الكائنات البشرية وغير البشرية . وبذلك أصبح

(١) سوزان ازاكس Susan Isaacs عالمة انجليزية أحررت بحثها فى علم نفس الطفل بملزمة بيت مالتينج Malting فى كامبريدج وأهم دراساتها : النمو الذهنى عند الاطفال الصغار ، ودراساتها قيمة كثيرة فى التربية وموضوعات السلوك والتفكير .

جان بياجييه الوارث الحقيقى لمذاهب الفلسفة القائمة على الاستفادات النفسية والبيولوجية فضلا على أنه صار يفتى فلسفة العلوم ونظرية المعرفة بأدق المواقف وأقواها .

وهكذا عالج بياجييه عمليات المنطق الرياضى بالاسلوب الفاعلى وطبقها على السلوك العقلى للأطفال محاولا بذلك استكشاف طريقة تكون التصورات الرياضية والمنطقية والطبيعية عندهم . وقد حدد كتابه « بحث فى المنطق » (١) فى سنة ١٩٤٩ التخطيط الذهبى لمبادئ المنطق المستخدمة فى أبحاثه . وأعلن بياجييه أن الباحثين فى علم النفس سوف يجدون فى المنطق الرمزى أداة محققة النفع تماما مثل الإحصاءات . كذلك أشار فى مطلع كتابه عن « المنطق وعلم النفس » (٢) وهو مجموعة محاضرات ألقاها فى جامعة مانتشستر - إلى أن الفرض من دراساته هذه ليس الوصول الى اكتشاف الطريقة التى يمكن بواسطتها صياغة النظريات الخاصة بعلم النفس صياغة صورية عن طريق استخدام المنطق . وإنما المراد من وراء هذه الأبحاث هو دراسة تطبيق الوسائل العملية المنطقية على حقائق علم النفس ذاتها وخاصة على بناء الفكر فى كافة صوره التى تظهر فى المستويات المختلفة خلال النمو الذهبى . فالمنطق الرياضى يقدم الى عالم النفس منهجا محددا لتخصيص البناء الذى يبرز خلال تحليل العمليات الآلية الفعالة للفكر . ويمكننا حين نخضع هذا البناء الفعال لتحليل المنطقى أن نفسر بسهولة لماذا تحدث نماذج مختلفة من السلوك فجأة . وعلى عالم النفس فى العصر الحاضر أن يتخلص من سوء الظن بالمنطق الذى ورثه عن علماء الفترة السابقة ممن خافوا الوقوع فى أخطاء علم النفس العقلى .

وكتاب « مقدمة الى المعرفة الناسلية » هو ثمرة كل هذه المواقف التى مر بها تفكير الاستاذ بياجييه . هذا الكتاب هو النتيجة التى ترتبت على اختبار فكرة التطور المضوى للكائنات الحية . وهو فى ثلاثة أجزاء يقع كل جزء منها فى أكثر من ٣٥٠ صفحة . وهو خلاصة الموقف الفلسفى العام الذى انتهى اليه بياجييه نتيجة أبحاثه المتصلة . ويكفى أن نتصور هذا الجسيم الذى اختاره المؤلف لهذه المقدمة كيماء ندرى خطورة هذا الكتاب بالنسبة الى جميع أفرع العلوم المعاصرة . فالجزء الاول يدرس المعرفة الناسلية فى حقل التفكير الرياضى ، والجزء الثانى

(١) Traité de Logique

(٢) Logic and Psychology (مطابع جامعة مانتشستر) .

ينظر في التفكير الغريائي ، أما الجزء الثالث والاخير فقد اخصص بالمعرفة الناسلية في ميدان علم الاحياء وميدان التفكير النفسى والتفكير الاجتماعى .

وقد أحس بياجيه نفسه بأن موقفه الفلسفى النهائى يحتاج الى توضيح من وجهة نظر اختيار الموضوع . فبعد أن وضع ما يقرب من خمسة عشر كتابا عن تطور الذكاء عند الطفل وجد نفسه يعالج موضوعا معرِفيا على جانب كبير من الخطورة والاهمية لتأثيره المباشر على المبادئ الاساسية فى أبواب الفلسفة والمنطق وعلم النفس على السواء . فقال ان هذا العلم كان يراوده منذ اشتغاله بدراسة علم الحيوان ولذلك اهتم بمشاكل التنوع والتكيف وبمسائل المنطق والمعرفة . وتبنى أن يؤلف كتابا عن المعرفة البيولوجية مستندا فقط الى فكرة التطور والنمو . ولهذا لجأ الى علم النفس العملى وكذلك الى نواة العقل متمثلة فى دراسة ذكاء الطفل . وظن أن أبحاثه الأولى عن منطق الطفل لن يستغرق أكثر من خمس سنوات فإذا بها تستغرق ثلاثين سنة ولم تنته بعد . ويقول بياجيه أن فلسفته المسماة بالمعرفة الناسلية هى نتيجة للمقارنات التى ظل يعقدها بين الناسلات النفسية للمعليات الذهنية وتطورها التاريخى .

والواقع أن فلسفة المعرفة الناسلية تقوم على أكثر من أساس وتشق مقوماتها الروحية والمعنوية من تيارى العلم النفسى والعلم الطبيعى . والمعرفة الناسلية هى نظرية المعرفة العلمية المبنية على تحليل التطور الخاص بهذه المعرفة ذاتها . ويتعلق الامر اذن فى هذه المعرفة بالبحث عما اذا كان من الممكن عزل الموضوع فى هذا الفرع المعرفى وانشاء مناهج مختصة وملائمة لايجاد حل لمشاكله . واذا كانت الفلسفة تجعل العقل والعلاقات فيما بينها ، فالعلم على العكس من ذلك يحتفظ بموضوع محدد ولا يشرع فى استكمال نظامه كعلم الا بعد نجاحه فى هذا التحديد . من شأن العلم اذن أن يتابع حلول مسائله الجزئية وينشئ لنفسه منهجا متخصصا واحدا أو أكثر من واحد بحيث يحقق تجميع الوقائع الجديدة وتنسيق تفسيراته فى قطاع بحثه الذى سبق أن قام بتخطيطه . وهكذا نجد أن الفلاسفات تصطدم عادة بالاختلافات التقديرية التى لا يمكن نحاشيها والتى تفصل بين المفهومات المتعلقة بحياة الانسان الذاتية والكون . أما العلم فانه يحقق توافقا نسبيا بين العقول بشرط أن يهدف الى حل مشاكل محصورة فى نطاق معين . وأن يستخدم مناهج محددة تماما .

فأحيانا يكون من الميسور أن تتفق العقول بشأن مشكلة من المشاكل مثلما يحدث عادة في حساب الاحتمالات عن احدى الظاهرات وفي قوانين الوراثة وفي حالة من حالات الادراك وأحيانا أخرى يصعب ذلك تماما مثلما هو الامر في موضوع الحرية الانسانية . ولهذا توصف المشكلات الاولى بأنها تحمل طابعا علميا بينما تعد المشكلة الاخيرة من نوع فلسفى .

وإذا كان لهذا التقسيم معنى فمعناه أنه قد أمكن عزل المشاكل الاولى بطريقة لا نبحث عند حلها كل مشاكل الوجود بينما تظل المشكلة الاخيرة متضامنة مع سلسلة المسائل غير المحددة التى تستلزم اتخاذ موقف ما حيال عالم الحقيقة بأكمله . ولكن هذا لا يمنع من أن تستحيل مشكلة من مشاكل الفلسفة الى موضوع علمى إذا أخضعناها لتحديد جديد على نحو ما حدث في ميدان علم النفس .

وقد أصبحت مشكلة التحديد الجديد ملحة الحاحا لا خلاص منه في ميدان المعرفة ذاته لسببين : أولهما التقدم في بعض مناهجها الجزئية ، وثانيهما أزمة العلاقات بين العلوم وبين الفلسفة . فلا شك أن اوضاع المعرفة قد تغيرت عن ذى قبل وأصبحت مناهجها أكثر دقة وأنه قد صار من اللازم أن تكشف العلوم عن قدراتها أمام التيار الفلسفى البحت . ودبكات نفسه هو الذى نصح بان نخص التأمل الفلسفى بيوم واحد في الشهر وأن نوقف بقية الشهر على دراسة التجربة أو الحساب . ومعظم الذين ناقشون اليوم طبيعة الفكر العلمى وأصول التفكير هم في الغالب من رجال الرياضيات وعلماء الطبيعة والاحياء . كذلك استطاع الكثيرون منهم التسلل الى حقل المعرفة الفلسفية ذاتها وادخال التحديد الجديد على بعض فروع بحثها مثلما حدث بالنسبة الى أصول الرياضيات .

ولكن العلوم الجزئية تتصف بصعقات معينة ولا تواجه مشكلاتها جملة كما أنها تقوم بتفصيل الصعوبات في طريقها بالأسلوب الذى يمكنها من إعادة تصنيفها وتنسيقها . ولذلك فالمعرفة التى تود أن تكون علمية ينبغي أن تتحاشى التساؤل من أول الامر عما تعنيه المعرفة على نحو ما تتحاشى الهندسة أن تحدد مقدما ماهية المكان وكما تمنع الفيزياء نفسها من بحث ماهية المادة في أول طريقها وكما ترفض علوم النفس اتخاذ موقف معين بشأن طبيعة العقل عند شروعها في الدراسة . وهكذا يخلو العلم من أى معرفة عامة بل انه يصبح بذلك خلوا أيضا من المعرفة العلمية ذاتها . وقد تنتأ عن ذلك وجود أشكال متعددة للمعرفة

يشير كل منها عدداً غير محدود من المسائل الجزئية . والموقف لا يزال كما هو فيما يتعلق بالنماذج الكبيرة من المعرفة العلمية المتخصصة ولا يزال من أصعب الأمور أن نتلاقى عند رأى عام واحد بشأن ماهية المعرفة الرياضية أو المعرفة البيولوجية أو المعرفة الفيزيائية .

أما إذا كان الأمر متعلقاً بتحليل اكتشاف معين ذى تاريخ محدد المعالم أو فكرة متميزة بين التطور فليس من المستبعد أن تتفق العقول اتفاقاً كافياً بشأن المشاكل المعروضة على شريطة أن تظل في حدود التساؤل عما يلي : كيف انتقل الفكر العلمى فى الحالات التى واجهها وحدها تحديداً حتمياً من مستوى معرفى منخفض الى مستوى معرفى مرتفع ؟ فإذا كانت المعرفة العلمية تمتد حتى اليوم ذات طبيعة فلسفية لارتباطها الضرورى بكل مشاكل الجملة ، فمن الممكن بلا أدنى شك أن يحدد الرء بانتقاله الى تناول الاشياء فى سلسلة من المسائل الجزئية المجسمة عندما يستفسر : كيف تزداد المعرفة ؟ فمن هذه الوجهة يمكن أن تنشئ نظرية العمليات المشتركة بين مختلف الزيادات نظاماً يتحول بالتدريج الى علم .

وهذا فى الواقع هو ما تصبو الى تحقيقه نظرية المعرفة الناسلية . وقد أخذت هذه المعرفة اسم الناسلية نسبة الى الناسلات وهى عناصر الوراثة فى الكائنات الحية . ودراسة الناسلات هى دراسة الوراثة والتغير . واعتماد هذه النظرية على الناسلات عند تحديد طبيعتها المعرفية معناه أن هذه المعرفة تبنى خصائصها على دراسة واقية لتطور الكائنات خلال تاريخها الزمنى منذ وجودها فى الحالة النووية . ولكى نحمل هذا المذهب المعرفى الجديد من أخطار النكوص أو التفرق لابد من أن نخلق منهجاً دقيقاً يخضع له ويضى وفقاً لمقتضياته . بيد أن التساؤل عن كيفية ازدياد المعارف يستلزم كذلك أن نلم منهجياً بكل معرفة من ناحية تطورها فى الزمان بوصفها عملية مستمرة لا تلحق بأولها ولا تبلغ نهايتها . أو بعبارة أخرى ينبغى دائماً أن نواجه منهجياً كل معرفة أولاً من حيث اتصالها بحالة سابقة معينة ذات مستوى منخفض ، وثانياً من حيث قدرتها على تمثيل هذا المستوى نفسه بالنسبة الى مستوى معرفى أرفع .

ولنضرب لذلك مثلاً بالحقيقة التى يردها الكثيرون وهى الحقيقة التى تقول $2+2=4$. فمن الممكن تفسيرها بوصفها خطوة ناسلية لسببين : أولاً لأنها تحتوى على معرفة لا يملكها كل عقل مفكر وبالتالي

تستحق دراسة تكوينها ابتداء من معارف أقل . وثانيا على الرغم مما
تحتويه هذه العبارة من حقيقة نهائية فاته من الممكن الوصول بها الى
درجات أرفع عند ضمها الى الأنظمة الفاعلية الأغنى مضمونا والأفضل
تكوينا . اذ أن هناك farkا شاسعا بين $2+2=4$ كتنقيح عن مشاهدات
واقعية أو كفهوم من مفهومات فيناغورس وبين ما آلت اليه في كتاب
اصول الرياضيات الذي وضعه كل من رسل وهوايتيد .

ولا شك في أنه من الممكن فهم الاشكال الهندسية والتحليلية دون
اهتمام أو انشغال بشأن الحقيقة . ومع ذلك فاننا واثقون من أن التجربة
لن تقتض الخطأ في هذه الاشكال من حيث هي استنباطية متماسكة
بل وان التجربة نفسها سوف تعمل على ملء هذه الاشكال ان عاجلا
أو آجلا وستتكيف معها تماما . وهذا هو وجه الحيرة في الأمر . اذ أن
الرياضيات مع تطابقها دائما مع قطاع معين من الحقيقة الطبيعية تتخطى
هذا القطاع بتعميماتها . فالرياضيات لا تتبنى ابتداء من درجة معينة
أو من مستوى معين في تطورها على أي نوع من أنواع التجربة .
مما لا شك فيه أن الطفل يحتاج الى رعاية تجريبية حتى يتأكد من أن
 $(1+2=3)$ على نحو ما اكتشف المصريون القدماء أوليات الاشكال
في هندسة اقليدس اعتمادا على القاييس . ولكن ابتداء من سن ١١ ،
١٢ سنة عند الطفل وابتداء من حضارة اليونان في التاريخ يرتفع
مستوى الاستدلال الرياضي من مجرد التقرير التجريبي . قد تكون
التجربة مناسبة لاكتشاف مشاكل وأوضاع جديدة . وهي كذلك فعلا
على الدوام بحيث تقود عالم الرياضيات الى اتجاهات لم يكن يتوقعها
أو يرقب فيها من أول الأمر . ولكن لا يمكن أن يشرح عالم الرياضيات
الى التجربة بوصفها مقياسا للحقيقة كما يفعل عالم الطبيعة . فالعبارة
أو الجملة الرياضية صحيحة مادام من الممكن اثباتها عقليا لا من حيث
توافقها مع الواقع الخارجي .

ومع هذا فإن الدلالة المرفقة للعدد قد فتحت المجال أمام
افتراضات متعارضة ومتناقضة فيما بينها حتى أصبحت الصعوبة كبيرة
في تمييز المشاكل بعضها عن بعض ووضعها في أقسام . فهذه العبارة
مثلا : $1+1=2$ هل هي حقيقة أم هي أمر متفق عليه أم هي عبارة
تحصيل حاصل ؟ وبينما لم تثر الحقيقة العملية لعلم الحساب أي
جدال أو نقاش نجد أن مشكلة التعرف على حقيقة العدد وماهيته
تكشف عن عدم قدرة الفكر على فهم طبيعة الأدوات التي يعتقد أنه
يستخدمها في كل أفعاله تقريبا .

فهذا التعارض بين وضوح استعمال العدد وتضارب نظريات المعرفة التي ألفها رجال الرياضيات بشأنه يثبت في حد ذاته مساس الحاجة الى بحث ناسلى . ذلك أن عدم شعور الفكر بالاجهزة الاساسية فى عملياته الآتية هو فى الواقع دليل نفسى على أولية هذه الاجهزة وبالتالى على قدم مستوى تكوينها الذى يجب الصعود اليه من أجل بلوغها .

فالمنهج الناسلى يدرس المعارف من ناحية دورها فى بنائها الحقيقى أو النفسى وينظر الى كل معرفة من ناحية ارتباطها بمستوى معين من العمليات فى هذا البناء . وهو منهج لا يسىء الظن مقدما بالنتائج التى يؤدى اليها استخدامه بل هو المنهج الوحيد الذى يتصف بهذه الصفة على شرط التمشى مع وجهة النظر الناسلية حتى آخر الشوط الذى تؤدى اليه .

ان أصحاب نظريات المعرفة يهتمون الاعتبارات النفسية الناسلية بانها تؤدى حتما الى نوع من الوضعية التجريبية وأنه فى امكانها أيضا أن تنقلب الى نظرية قبلية أو حتى افلاطونية . ولكن الظروف التى أدت الى اساءة الظن بالمنهج الناسلى الى هذا الحد هى أن بعض النظريات المشهورة فى تاريخ الفكر ابتداء من الفلسفة التطورية عند اسبينسر Spencer الى نظريات انريكيز Enríquez (١) الحديثة قد توقفت فى منتصف الطريق عند تطبيقها للمنهج الناسلى .

ونظرية المعرفة الناسلية كما اتضحت فى منهج يباجيه تعتمد على الأسس والمبادئ التالية :

أولا : ينبغى التعود على التفكير نفسيا وبيولوجيا عند دراسة المعارف المتعددة فى مختلف أفرع العلوم واعتبارها مرتبطة ببنية حية وموازنة بعضها ببعض الآخر .

ثانيا : المهمة الاولى للمنهج الناسلى هى الموازنة التشريحية بين الابنية العقلية والتطور بها الى الفسيولوجيا العامة للعقل . فكل معرفة تتضمن عملا بنائيا عملا وظيفيا . ودراسة البناء العقلى ضرب من علم التشريح كما أن الموازنة بين الابنية المختلفة نوع من التشريح

(١) فيديريجو انريكيز Enríquez من علماء مطلع هذا القرن الذين صبغوا العلوم والرياضيات بالدراسات النفسية وكانت له نظريات متصلة بالسببية وتداعى الماتى . ومن مؤلفاته تطور المنطق ومشكلة المعرفة .

المقارن . أما التحليل العضوى الوظيفى فهو ضرب من الفسيولوجيا وإذا امتد الى حد عقد المقارنات الوظيفية يصبح عندئذ فسيولوجيا عامة .

ثالثا : فى حالة عدم القدرة على تتبع المقارنات عند فحص النماذج البنائية بسبب تعرق القدرة البصرية ينبغي اللجوء الى منهج النشوء النووى الفسيولوجى الذى يصل بالموازنة الى المراحل الاولى جدا للنمو الوجودى الناسلى أو لنمو الخلائق الناسلية . فيمثل منهج النشوء النووى أمكن تصحيح الكثير من التصنيفات العلمية فى مملكة الحيوان بالرجوع الى مراحلها انديدانية ومتابعة نموها التطورى وتكويناتها الحية

رابعا : ويتميز منهج المعرفة الناسلية بالمقارنات المتعددة على مستويات متنوعة . وهذه المقارنات تأخذ شكلا تاريخيا نقديا . وهذا الشكل التاريخى النقدي هو الشكل النهجى الذى يجرى تطبيقه على تاريخ العلوم وعلى الافكار الاساسية التى يستخدمها ويبنها العلماء خلال تطورهم الاجتماعى . والمعرفة الناسلية لا تقوم بتطبيق المنهج التاريخى النقدي على المعرفة فى مراحلها الاولى الناسلية وانما تقوم بتطبيقه على الافكار المتطورة فعلا وقد بلغت مراحل النمو الجماعى للتفكير العلمى ومراحل التعاون بين العلماء لأنفسهم .

خامسا : ويحتاج هذا المبدأ الرابع الخاص بالتاريخ النقدي الى استكماله بمبدأ خامس يختص بمنهج نشوئى نووى عقلى . وهو منهج آخر سوى المنهج النشوئى النووى الفسيولوجى فى المبدأ الثالث . فالمنهج النشوئى النووى العقلى يتابع الافكار فى نشأتها الاولى جدا عند تحليل النمو العقلى للطفل أو عند متابعة الفكرة المعينة لدى الذين استخدموها دون أن يكون لديهم تصور واضح لها . وهذا المنهج النشوئى للعقل يلعب دورا هاما فى نظرية المعرفة الناسلية مثل دور المنهج النشوئى الفسيولوجى فى علم الحيوان المقارن . ولا تكفى كل من علم الاجتماع وعلم التاريخ لتفسير كيفية تمثل الطفل للنظم والاوزاع التى يتلقاها وكيفية تصوره للأشياء التى تحيط به . ولهذا يلجئ المنهج النفسى الناسلى احتياجا الى معرفة موقف الطفل من التراث الاجتماعى ومن الازواع المعنوية والاحسية الى يتلقاها من حوله .

سادسا : لا يمكن الوقوف على طبيعة أى حقيقة حية باستطلاع مراحلها الاولى أو مراحلها الختامية ولكن باستطلاع عملية تحولها نفسها . فالمرحلة الاولى لا معنى لها الا بالنسبة الى حالة التوازن الذى تطمح اليه . وحالة التوازن هذه لا نفهم الا على ضوء الاضمارات

المتتالية التي أدت إليها . وفي حالة فكرة من الأفكار أو مجموعة من العمليات الذهنية ليس المهم فقط هو نقطة الانطلاق فهي نقطة يصعب التحقق منها . وليس المهم أيضا نقطة التوازن الختامي فهي نقطة لا نعرف حقا ما إذا كانت ختامية أم لا . المهم فعلا بهذا الصدد هو قانون التشوؤ والتترقى أو النظام الفاعلي للكون التقدمي . وهنا يصبح المنهج النفسى ألتاسى وحده وسيلة الى معرفة الاعصاب البدائية حتى لو لم يصل قط الى العتبة الاولى ويصبح المنهج النقدى التاريخى سبيل التعرف الوحيد على الخطوات الأخيرة ولو لم تكن نهائية . فقانون التشوؤ يجعلنا دائما في رواح وغدو بين الناسلات الاولى وبين التوازن النهائي (بالمعنى النسبى لا بالمعنى المطلق) وهو وحده الذى يسمح لنا بالأمل في بلوغ أسرار الأبنية العرفية وفهم التفكير العلمى .

هذه هى المبادئ الستة الاساسية فى المنهج الذى اختطته نظرية المعرفة الناسلية وهى مبادئ مستندة الى الاعتماد فى كل المقارنات والتخريجات العقلية التى يتوقف عليها عادة التطور الحقيقى لمفاهيم العلم . وقد حصرها بياجيه حصرا دقيقا يجعل من نظرية المعرفة الناسلية وسيلة دقيقة لبلوغ الحقائق فى ميدان البحث العلمى المنهجى .

وقد استطاع أنريكيث أن يقوم بتطبيق منهج مشابه فى روحه العلمية وخطواته النفسية للمنهج الذى وضعه بياجيه لنظريته فى المعرفة الناسلية . فانريكيث وضع فى كتابه عن التصورات الاساسية للعلم سنة ١٩١٤ كل القواعد التى رأى ضرورة البحث بمقتضاها . وسار على هدى هذه القواعد فى أبواب المعرفة جميعها ، كالمنطق والهندسة والميكانيكا والديناميكا الحرارية والبصريات والمغناطيسية الكهربائية وعلوم الأحياء . ولكن كل هذا المجهود الذى قام به أنريكيث ينبغى إعادة النظر فيه اليوم من جديد . كذلك ينبغى إعادة النظر فى كل ما جاء به بالدوين أيضا بهذا الصدد .

فهل معنى ذلك أن المعرفة الناسلية قد فشلت ؟ لا على العكس لأن العلم بمعناه الحقيقى يتطلب منا دوام المراجعة للنتائج التى نتوصل اليها عن طريق هذا المنهج الناسلى . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فلا بد من إعادة البحث من جديد على ضوء النتائج الجديدة فى علوم الطبيعة والنفس والرياضيات . فهذه العلوم ، وخاصة علم النفس الحديث ، قد تغيرت تغيرا قويا شاملا فى السنوات الأخيرة . وقد اتبنت نظريات أنريكيث فى مجموعها على نظريات علم النفس فى الاحساس وتداعى الأفكار والتجريد

ابتداء من صفات حسية مما أضفى على موقفه نوعا من التبدل اللاهركى وجعل فلسفته متقلبة على نفسها . أما علم النفس الحديث فينكر أولا الوجود العقلى للحواس ولا يعترف إلا بالادراكات المنظمة ويضع موضع الشك ثانيا ففكرة المتعاضبات البسيطة Les Associations Simples ويرجع ثالثا وأخيرا كل حالات الشعور الى موضعها النسبى بالقياس الى الأحداث وإلى أنواع السلوك الخاصة بالمجموع . فاذا أخذنا فى الاعتبار كل هذه الخصائص الجديدة تراءت المبادئ والأفكار العلمية على ضوء علوم النفس الناسلية فى وضع مختلف عما كانت عليه .

ويعود بياجيه ليشير الى موقف المعرفة الناسلية كما وضحت أخيرا على يديه فيقول إن نقطة الانطلاق الحقيقية فى المعرفة الناسلية الجديدة بعد أن تكيّفت مع خصائص علم النفس المعاصر لم تعد الاحساس أو التجريد التخطيطى ابتداء من الصفات الحسية وإنما أصبحت شبيها آخر هو التقدم نحو الحدث بأكمله الذى لا تعدو علاماته الحسية أن تكون سوى مظهر من مظاهره . فالفكر يشرح فى حركياته الأساسية ابتداء من الواقعة . الفكر يقيم نظامه من العمليات المنطقية والرياضية بعد الماه بالحدث ولذلك نستلهم أسرار الناسلات الخاصة بهذه الأفكار من تحليل الوقائع الأولية وطريقة نفاذها شيئا فشيئا الى داخل العقل نفسه .

وباختصار يمكن القول إن المنهج الناسلى بوقف عمله على دراسة المعطيات التى يقدمها الواقع الحى من حيث هى عملية ازدياد للمعارف . ويعرض لنا بهذا الصدد أمران : أولهما معرفة مم يتكون هذا الازدياد للمعرفة ، وثانيهما ما يمكن استخلاصه بشأن طبيعة هذه المعرفة . وفيما يتعلق بالأمر الأول لا نجد ما يدعو الى الشك فى وجود نمو المعرفة وتطورها . فهذا شئ أقرته جميع المذاهب والفلسفات . ومع ذلك فهناك محل للمساؤل بشأن معرفة ما تتكون منه ميكانيكية هذا النمو الذاتية . فهناك حركة عملية دائبة فى كيان الازدياد المعرفى يصح أن تكون موضع تساؤل . أما الأمر الثانى فهو الذى تقوم عليه الاعتراضات من كل النواحي : هل تكشف العملية الميكانيكية للازدياد طبيعة المعارف ذاتها ؟ وهنا تتقدم المعرفة الناسلية بأحدى مصادراتها المزدوجة فتؤكد أن ميكانيكية النمو من حيث هى انتقال من معرفة أقل الى معرفة أكبر تجعلنا نلم بكيان المعارف المتتالية . وهذا الالام نفسه يمهّد لحل هذه المشكلة .

وهذا فى الواقع يستلزم التفرقة بين نظريتين فى المعرفة الناسلية . المعرفة الناسلية المحدودة والمعرفة الناسلية العامة . فالمحدودة هى كل

نوع من الأبحاث النفسية الناسلية أو النقدية التاريخية التي تنصب على طرق إزدياد المعارف معتمدة على نظام ترابط قائم على حالة المعرفة المقررة في اللحظة التي يشير إليها البحث • وعلى العكس من ذلك تعد من النظرية العامة كل أبحاث تعتمد على نظام ترابط متضمن في العملية الناسلية أو التاريخية موضوع الدراسة • وتكمن المشكلة عندئذ في العثور على المنهج الذي يظل ناسليا أو نقديا تاريخيا ويتمسك بأهداف تواعده الأساسية • أو بعبارة أخرى المشكلة هي كيفية إعطاء البحث مقاييس موضوعية تسمح بمقاومة أى تأمل أو انحراف ميتافيزيقي بصورة فعالة •

فاذا تبين لنا ذلك كله أصبحت المهام التي تضطلع بها فلسفة المعرفة الناسلية محدودة وواضحة • وأخطر هذه المهام هو التوفيق بين المنطق الرياضي وعلم النفس • فالمنطق الرياضي هو الذي يؤدي إلى دراسسة العمليات الوجدانية التي يقوم عليها العلم والمنطق في طورها • وقطبا المعرفة في هذه الحالة هما الضرورة الخاصة بالتضمنات التي تميل إلى الاختفاء في الوقت المناسب وتتابع الوقائع العاى على مر الزمان • والواقع أن علماء هذا العصر مزودون تزويدا طيبا بشأن تحليل التضمنات المنطقية الرياضية • ويعد حساب البداة axiomatique المعاصر من هذه الناحية أداة فعالة جدا • كذلك يعتبر تقدمنا حقيقيا وملوسا من ناحية أخرى فيما يتعلق بأسلوب خلق الترابط بين وقائع الفزياء ونضمنات المنطق الرياضي •

فنظرية المعرفة الناسلية هي أدق خطوة في التطور الفلسفي المعاصر لاعتمادها على جملة علوم مجتمعة فهي بحثها المعرفي وعلى جملة فلسفات هامة في هذا العصر وارتكانها إلى أهم أساس معرفي في الفكر الحديث على الإطلاق وهو نظرية التطور •

الباب الثالث فلسفات إنسانية

السريالية والفلسفة :

مؤلف هذا الكتاب عن فلسفة السريالية (١) هو فرديناند ألكيه استاذ الفلسفة بالسوربون . وهو مؤلف عشرات الكتب الأخرى فى الفلسفات العقلية والوجودية وعن فلسفة ديكارت . ويعد ديكرات تخصصه الأكبر وإن كان لا يقل اجادة فى تناول أية فلسفة من الفلسفات المعروفة عن اجادته فى تناول ديكرات . وهو شخصية مرموقة بين أساتذة الفلسفة بالسوربون ومحاضراته مكتظة دائماً بالمستمعين ولن تجد نبذة فى الكلام أوضح أو أوقع من طريقته فى العرض والتحليل .

وتأتى أهمية هذا الكتاب من أنه استطاع أن يهز جميع الأوساط الفكرية ... أدبية .. وفلسفية .. وفنية .. وعلمية .. فى سنة ١٩٥٥ حينما ظهر لأول مرة فى سلسلة مكتبة الفلسفة العلمية عن دار فلانماريون بباريس ، وشغل الأذهان توا لما عرف عن مؤلفه من خصوصية ونضج فلسفيين . والأستاذ ألكيه هو أحد محترفى الفلسفة للتخصصين الذين مازالوا يحتفظون بنضارة وجوههم ورونق هيئتهم رغم عملهم المتصل داخل قاعات السوربون .

وهو لا يطمح فى أن يقدم تاريخاً للسريالية ولا معالجة لمشاكلها . ولا أمل له فى أن يقدم للجمهور فلسفة السريالية كما لو كانت فلسفة السريالية . إذ سيعترض الجميع على ذلك بأن السرياليين ليسوا فلاسفة ولا يصح أن يطلق عليهم اسم الفلاسفة . وإذا كانوا قد تميزوا بشيء فقد تميزوا بانتاج الشعر وبانتاج الفنون التشكيلية . ولا شك أن عصرنا قد خلط بما فيه الكفاية بين الفن والفلسفة . ولكنه يخلط أيضاً وبمبالغة أكبر بين الفلسفة والعلم .

ومن أجل تمييز الفلسفة من كل هذه الاختصاصات الأخرى تجب ملاحظة شيء هام جداً وهو أن الفلسفة لا تختص بنظام فرعى للأشياء وإنما هى خط سير الإنسان كاملاً مكتملاً . هذا التعريف الذى يخص به ألكيه الفلسفة هو نفسه الذى قدمه فى بحثه الفلسفى الكبير عن وحشة الوجود حين قال : انه لا يتطلع الى فلسفة جديدة . انه يسعى للثور فى

تاريخ الفلسفة على خط سيرها الأبدى • وهذا التعريف هو نفسه الذى يعطيه للفلسفة مرة أخرى وهو بصدد بحثه عن السيريالية •

ولما كان هناك أمل كبير فى أن يبقى للسيريالية جانب لا هو بالأدبى ولا هو بالعلمى وأن يسعى هذا الجانب المستقل عن الأدب وعن العلم الى التطلع نحو الملاحظة ونحو الاكتشاف فى المجالات المهجورة المهمة ••• أقول لما كانت السيريالية مرتبطة بهذا المبحث الجانبى بلا أدنى شك فقد صارت خطواتها تلك أيضا بالضرورة غير قابلة للفحص بالمنهج العقلى أو التعبيرات الجمالية • أو بمباراة أخرى يمكن أن نفترض للسيريالية نظريات حقيقية عن الحب والحياة والخيال والعلاقات بين الإنسان وبين العالم • وإذا صبح ذلك فسيحاول الكييه عزل هذه الفلسفة واستخلاصها •

لهذا يعمد الكييه الى التضمنات الداخلية المترابطة كى يشق طريقه ابتداء من عندها • فلا يعبر عن وجهة نظر السيريالية • وهذا طبيعى لأنه لا يدعى ذلك خصوصا وأنه يحاول استخلاص فلسفتها دون أن ينخرط فى نظامها • أى أنه يبحث السيريالية من الخارج • وهو يعتبر أندريه بريتون أكثر من رئيس للحركة • انه ينظر اليه بوصفه الوعى النهى المفكر للحركة السيريالية بأكملها • هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى تتحدد نظريته الى السيريالية خلال جهودها نحو الحقيقة الواحدة • وبريتون هو الذى قال فى بحثه عن الحب أن متابعة الحقيقة تقوم فى أصل كل نشاط حيوى ذى قيمة •

ولا تخلو كل أعمال بريتون(١) من دعوات لا تنتهى نحو الأخلاق ونحو الجمال • وينهض ضد كل الدعوات الثنائية من أجل تحقيق الإنسان وفناء لتجربته الانسانية • ويؤدى كل من إخلاصه ووضوحه الى العثور على الحقيقة فى حالات كثيرة من الحالات التى التى عليها الفلاسفة المتمسكون بالثنائية أضواءهم • وإذا كان بريتون قد أطلق على نفسه اسم عنو الميتافيزيقا فإنه لم يلبث أن توصل هو نفسه بطرق مختلفة خاصة به الى عين ما تدعو اليه الميتافيزيقا • ويمتد إعجاب الكييه بأندريه بريتون على نفس مستوى إعجابه بأفلاطون وديكارت وكانط • ويقول انه هو وحده شخصيا مستول على إعجابه ذلك •

ما هى السيريالية :

السيريالية هى الحياة • وليس يهمها أن تنتج أعمالا أدبية بقدر ما يهمها أن تظهر القوى الانسانية فى الحب والأمل والاكتشاف • وقد

نحول الأدب والشعر بظهور الثورة السريالية بين ١٩٢٠ وسنة ١٩٣٠ الى الانخراط في قلب الحياة ذاتها . فلم يعد الأدب والشعر فنا أو حالة فكرية بل صار الحياة والفكر ذاتهما . ومن ثم صارت المؤلفات السريالية قادرة على انتزاعنا من الأدب ذاته كي تبعث فينا ألوانا من التساؤل العلمي والفلسفي . ولكنها لا تدفعنا بحال الى أى جانب جمالى .

نحن نعرف أن هذا قد يشير الى غير قليل من المغالاة في التعبير . ذلك أن أندريه بریتون (١٨٩٦ - ١٩٤٩) قد جعل من الانفعال والأمل منذ البداية انفعالا أمام الجمال وأمالا فيه . بل نستطيع أن نلاحظ مع استأذاننا الكييه أن بریتون قد أشار في المانيفستو أو البيان السريالي سنة ١٩٢٤ الى أنه يعتقد في أن الجمال هو المعيار الوحيد لقيمة الصورة . وتعتمد قيمة الصورة على جمال الشراة الواردة(١) .

غير أنه من الواضح رغم ذلك أن الثورة السريالية هي ثورة على طريقة التعبير الجمالى . اذ لا يمكن مثلا أن نصف البحث الذى قام به بریتون في كتابه « السمك القابل للذوبان » بأنه ذو صفة جمالية تقبل الزل . ويصبح كل جمال قابل للحلف من الحياة أو قابل للموضوعية كمشهد من وجهة النظر هذه نوعا من الأدب . ولكن السريالية ترفض الأدب(٢) . ولا يمكن أن ندرك الجمال الذى يرفض الخضوع للموضوعية الا بأن نلقاه في قلب القلق الذى نسميه اليوم قلقا وجوديا والذى يمكن وصفه في لغة عصر بریتون بصفة القلق الحيوى .

لذلك يجب ها هنا أن نتذكر محاولة السرياليين أول الأمر أن يرتادوا آفاق الوعي الباطن والجنسون وحالات الهوس . أرادوا أولا أن يستشفوا العبارات المجتزأة التى تطرا على الذهن وهو في عزلة تامة عند النعاس وأن يلتقطوا الصور التى تصحب هذه العبارات . واستحال موقف السريالية بالتالى الى موقف سلبي لكثرة اعتمادها على استدعاء النعاس التوهمي وعلى انتظار موجة الأحلام . وفقدت السريالية كل روح بلاغية . وجاءت من أجل مد تجربتها الانسانية وتفسيرها خارج حدود المذاهب العقلية وخارج اطاراتها كي تتحلل من نظراتها الضيقة وتأخذ على عاتقها بمقاييس انسانية .

تبحث السريالية اذن عن طريق للمعرفة والخلاص معا . انها تلتفت الى كل ما من شأنه أن يرفع الانسان الى ما هو أعلى من مكانته او الى

(١) اندريه بریتون : البيان السريالي ص ٥٩ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٧ - ٤٨ .

ما يبدو كما لو كان خارج ذاته • ذلك أنها تطمح أكثر ماتطمع الى الافلات.
من ضرورات الفكر المدقق ومن سلطان القوانين التي تتحكم في المحسوسات.
وتميل السيريلية الى الخلاص من المحرمات التي تفرضها الأخلاق العادية
ومن كل ماتسنه الأوضاع من الشعائر والفروض • أي أنها باختصار
تسعى من أجل الالتقاء بحرية الانسان الكاملة ازاء موضوعات الحس •

السيريلية والشعر والأدب :

ويظن البعض أن مثل هذا الاتجاه من شأنه أن يؤدي الى الانحطاط.
والفشل • غير أن الاستاذ الكييه يعارض في ذلك معارضة قوية جادة •
ويقول بوضوح وصراحة أنه يعتقد على العكس أن المحصر الظاهر للتجربة
السيريلية واقتضاها في أداء لغوي كانا نوعا من العودة الى مامية اللغة
التي هي نفسها الشعر • ليس في الأمر أي انحطاط • لأن الشعر في
الواقع هو الجسر الذي يربط عالم الحقيقة اليومية بعالم الأحلام الرائع •
ويظل هذا الجسر الشيء الوحيد الذي يملكه كل من يود الاحتفاظ بالوضوح
بحيث لا يترجم رموز العالم العلوي في لغة تخمينية أو سحرية أو دينية •

ويحس بريتون باعجاب قوى نحو المظهر ونحو نوع الكلام ومعدنه
كما يشغف بالنيل في التعبير • ويقوم بزيارة فيبيلي جريفان وبول
فاليري • ويجد الشجاعة ليقول لمحبيته في نهاية كتاب «الحب الجنوني»
« لقد برغمت من بريق ما كان عندي في النهاية وليد الشعر الذي كرسيت
له شبابي والذي ما زلت أقوم بخدمته مستصغرا شأن كل ما ليس بشعر »
و(أرجون (١٨٩٧ - ١٩٥٢) (١) الذي يظهر نحو الشعر نفس الوفاء
طول حياته يقرر في كتابه عن « بحث في الأسلوب » : « نعم أنني أقرأ •
أنني مصاب بهذا الداء المضحك • • وأحب الأشعار الجيدة • • هذه الأشعار
التي تبعت على الاضطراب • • • وأحب كل ما ينتمي الى هذه الأشعار • •
وراء الوجود • • • أنني كما لو لم أكن أحس بهذه الكلمات المجيدة الرائعة
التي خلها الليل عن طريق رجال لم أعرفهم • • أنني أحب الشعر » •

وهكذا يمكن أن نقول مع الكييه ان الانتقال الى الشعر لم يكن إذن
سقوطا بالنسبة الى السيريليين • ولم يكن خطوة الى الامام أيضا • لقد
كان الانتقال الى الشعر مجرد عودة الى عالم بهجروه قط • علينا من أجل
ذلك عدم الخلط بين الشعر وبين الأدب • فهؤلاء السيريليون قد رفضوا
الأدب ذاته باسم الشعر نفسه • فالشعر هو مضمار الروعة والرائع جيل

تناثراً . ان كل ما يبعث الروعة جميل بل ما من جميل سوى ما يبعث الروعة . ولا يدعونا الشعر الى الاهتمام على نحو اى مقطوعة وانما يقوم بتغيير روحنا عن طريق الانفعال الذى يبعثه فينا . او بعبارة اخرى الشعر هو مجال حريتنا وهو الذى يسمح لنا بأن نسبغ على كل الاشياء صور رغباتنا .

وعلى العكس من ذلك أنكر بریتون القصة بصورة قاطعة . انه ينكرها لما فيها من حكاية ولأنها تخضع تماما لسلطان المنطق . ويظل هدف القصة خارجيا بالنسبة اليها لأن اتساق كل طابع انساني فيها ضرورى كما ان تحلده لازم بحيث يتقدم البناء الشكلي كل انفعال مباشر . اذ اننى - هكذا يقول بریتون - اريد أن يسكت الناس عندما يكونون عن الاحساس . وعندما يرفض بریتون الأدب فهو يفعل ذلك بثقة تامة فى الشعر الذى يبدو فى عينيه حيويًا ومربطًا بعلم الوجود . أو يبدو الشعر فى عينيه مالكا لكل مفاتيح الحرية ومحتويا على رسالة السعادة الانسانية . وذلك من حيث يمثل الشعر اللغة الأصلية أو اللغة الحقيقية الوحيدة التى تعبر عن الوجود وتخلق له موضوعه . وليس الشاعر رجل اللهو والتسلية . انه الواعد الذى يوحى ويحقق .

فالشاعر أندريه بریتون يعرّز مركز الشعر وينكر القصة (١) . ويرى أنه لا يتجاوب مع المشاهد الطبيعية أو الأعمال الفنية التى لا تبعث فيه للربعة الحقيقية ولا تواجه الجمال الا لغايات وجدانية . ويقع من ثم على خاصية الجانب الأخلاقي العالمى فى الشعر . ويؤيد ذلك الجانب كما لو كان أحد الميكانات الحقيقية فى الشعر . ويرفض بریتون الناحية الجمالية كأساس للاختلاف فى القيمة كأساس يمنع الناس جميعا من أن يكونوا شعراء . ويقوم رفضه ذلك على حكم سالف بعدم حيوية الجانب الجمالى وباعتباره سببا فى انفصال العمل الفنى عن الحياة .

وكأى واحد من أولئك الذين أرادوا تصميم إحدى المتع أو إحدى المعارف جعل بریتون لمذهبه منهجا هو منهج الكتابة الآلية . ويقضى هذا المنهج مجرد الكتابة بغير أن يكون ثمة موضوع محل نظر وبغير أن نفتعل أى اشراف منطقي أو جمالى أو أخلاقي . كل ما يتطلبه هذا المنهج هو أن ندفع الى الخارج بكل ما يوجد على صورة لغة بداخلنا مما تموقعه عادة مراقبة الشعور . لأن كل ما فينا خطاب ونزوع نحو الخطاب . ويعتمد

(١) قارن هذا بموقف أستاذنا المقاد فى كتابنا عن « عبقرية المقاد » ص ١٣٨ - ١٤٢ .
غالب كلامنا عن قصة سارة .

بريتون بهذه الكتابة الآلية الى تحرير هذا الخطاب و اظهاره بوصفه هو نفسه الانسان . ومن ثم تجنح السيريالية نحو العلم الذى يمكننا أن نتحدث فى اطاره وحده عن المنهج والتصميم والايحاء بمكنون الخاطر . ولذلك صار من الضروري أن يخضع بريتون لكل متطلبات الموقف العلمى وأن يتكلم عن موضوعية الغايات وعن سير الواقع الحقيقى الخاص بالفكر الذى تظهره الكتابة الآلية . ويعرف المانيفستو أو البيان الذى كتبه بريتون السيريالية بأنها : « آلية نفسية خالصة نود أن نعبر بواسطتها عن السير الحقيقى للفكر إما مشافهة أو كتابة أو بأية وسيلة أخرى » . فالسيريالية تعتمد على اعتقاد بالحقيقة الرفيعة الخاصة بأشكال معينة من التداعى التى ظلت مهملة حتى وقت ظهورها » (١) .

فلسفة السيريالية :

وتبرز أمامنا هنا مشكلة ناصعة الأهمية وهى لماذا تكون التفاعلية إلا شعورية للفكر أقرب الى الحقيقة من فاعليته العقلية ؟ أو يمكن وضع السؤال بصيغة أخرى فنقول : لماذا تمتلك بعض صبور التداعى حقيقة أرفع من حقيقة التسلسل المنطقي أو من حقيقة الانتباه ؟

والجواب طبعاً على هذا السؤال من وجهة نظر السيريالية حاضر ولا يحتاج الى بحث طويل . فالفكر الآلى أكثر حقيقة لمشاركته فى الشعر . والشعر فى السيريالية كما سبق القول هو الحياة . بل ان الشعر هو الذى يوحى بعالم فوق الواقعية . وهو عالم الحقيقة المطلقة فى نظر بريتون لما يقوم به من تركيب بين العالم المرنى والعالم الخيالى . ولا يقف الشعر عند حد تحديد الظاهرة تحديداً فوقياً عن طريق المعنى الشعرى الذى يبيح رؤيتها على نحو آخر . إنما يصدر الشعر عن لغة أصلية يعبر بها قبل أى تفكير عن الشرط الاساسى للانسان . انه يسعى لتغيير الحياة بل والعالم أيضاً . ونحن نعرف وقع المفهوم الثورى على السيريالية . وليس هناك ما يلزمنا كما يقول الكييه بالاعتقاد فى تماسك مثل هـنـدـا المشروع أو قابليته للتحقيق . كل ما يمكن قوله هو ان هذا المشروع كان أساسياً فى الحركة السيريالية حيث لا يمكن تمييز الشعر من الوجود أو من الحب أو من الأمل .

ولا شك فى وضوح الموقف السيريالى على الرغم مما يحمله فى طياته من تردد بين امتداح الفن وانتقاص قدره . فالواقع أن اعتراضاً أنثريه

(١) اندريه بريتون : البيان السيريالى ص ٤٢

بريتون الأساسى إنما ينصب على ذلك النوع من الجمال الفنى المنفصل عن الحياة والمحبة والأمل الإنسانى . وهو ذلك الجمال الشكلى الخاص بما يعبر دون أن يخلق وبما يروى دون أن يسعى إلى التغيير . ولم يكف بريتون عن اعتبار الشعر حياة أو وجها من أوجه العالم التى يجب تحقيقها أو حرية الإنسان التى ستصمد من أجل تحقيق ذلك العالم .

وهنا يعرض لنا ذلك الاشكال الكبير الذى اصطدمت به السيريالية رغم أنها . هذا الاشكال هو كيف نوفق بين الفن المتمسك بأطراف الفكر الآلى أو التلقائى وبين سعيه لتغيير الحياة والعالم ؟ أو كيف نوفق بين مافى الثورة عادة من ايجابية وبين معالم السلبية التى اكتنفت آراء السيريالية ؟ أو بتعبير آخر كيف يمكن أن نقصد السيريالية من حكم بعض الناس عليها بأنها فلسفة عدمية . لقد أطلق عليها كأمور هذا الوصف فى كتابه عن الإنسان المتمرد بحكم اختيارها دائما الموقف الأسوأ والوضع الأقل قيمة . وقال أنها وقد فشلت فى الحصول الأرفع أثرت من ثم ماهر أدنى . ولهذا فقد مذهبها عدميا .

ويحاول الكييه التعرض لهذه النقطة فى الفصل الذى عقده عن التمرد والثورة . فيقسم كلامه عن التمرد والثورة إلى ثلاث نقاط رئيسية أولها إرفض السيريالى وثانيها السيريالية والماركسية وثالثها عدم التحقق . ويرد تحليل الكييه لمسألة الفاعلية السيريالية خلال كلامه عن النقطة الثالثة عن عدم التحقق .

وهذا طبيعى لأن الاجراءات التى تستند اليها السيريالية فى فنونها الشعرية تعتمد الى عدم تحقق العالم بواسطة الانفصال الذى تقيمه فى داخل كل العلاقات المنطقية . أنها تعتمد الى عدم تحقق العالم بواسطة الاخلال «بالروابط المنطقية المختلفة بين الأشياء نفسها» . وهذا يعنى أننا لن نبلغ مستوى الشعور الطفولى الأول الذى تنبئى عنده علاقة العقل بالأشياء إلا إذا قمنا بتعطيم كل نتائج التجرد العقلى واللفظى الذى نعيش فيه خلال تجاربنا . أننا نحيا داخل هياكل وروابط ذهنية ولا نكاد ندرك العالم إلا خلال هذه المظاهر العقلية الجامدة . بينما تعمل السيريالية على مستوى الشعور الطفلى الأولى . ولا بد من التخل الكامل عن كل تلك المظاهر إذا شئنا بلوغ هذا المستوى أو النفوذ اليه .

وعلى هذا النحو نهضت السيريالية تعارض كل عقلية وكل تبعية لمنطق الأشياء . واستطاعت من ثم أن تتحول من الرفض لأقوال الناس وأحاديثهم الى الرفض لأقوال أصحاب الإيمان بالمدركات والعلوم . وفطن أندريه بريتون الى سر انحطاط الحياة العامة فقال ان تفاهة العالم الذى

نعيش فيه تستند بخاصة الى مدى قدرتنا على التنويه والابانة . ولم يستطع بريتون صاحب المانيفستو السيريالى (١) أن يسبغ على الفعل مفهوما سياسيا وأن يطلقه من قيوده . والسبب فى ذلك هو أن تلك الصعوبات التى صادفها فرضت عليه أن يختار اما الفاعلية العملية واما الشعر . وكان بريتون ينجاز فى كل مرة يتحتم عليه فيها الاختيار الى عالم الشعر . وفضلا عن ذلك فانه يتابع فى اخلاص مقاله الشاعر الفرنسى رامبو (١٨٥٤ - ١٨٩١) « اننى أشمئز من كل الحرف » ويفرض على السيريالية فى ثورتها أن تعلن الحرب على العمل . ويرى أكثر من ذلك أن فلسفة باركلى من أجمل الفلسفات لأنها تنكر وجود المادة وتعد بالتالى من فلسفات عدم التحقق . ولكن اذا امتدت أحلام باركلى الى اقامة العالم فوق دعائم راسخة فان أمل السيريالى منحصر فى هدم المعطيات .

السيريالية والثورة :

وعمدت السيريالية أساسا الى ايجاز ازمة حقيقية فى عالم الفكر . هذه الازمة هي ازمة الثنى . ارادت السيريالية أن تبث نوعا من الغربة فى الحس البشرى ذاته . وكانت هذه من بين المسائل الرئيسية فى الوضع السياسى الذى اختارته السيريالية . ولعل هذه من أولى المهام التى حاول القيام بها شعر السيريالية . كانت عملية ابتعث الغربة فى الحواس الإنسانية من أول الواجبات التى حاولت السيريالية أن تخلقها لنفسها . ويتم ابتعث الغربة فى الحواس عن طريق الشعر . فالشعر هو الذى ينكر مملكة الطبيعة ولا يعبأ بخواص الأشياء . والشعر هو الذى لا يهدأ له قرار الا بأن يمر بأياديه السلبية فوق العالم بأكمله .

لذلك اذا شئنا تفهم الرغبة فى حقيقتها بوصفها أول خطوة من خطوات العمل والتنفيذ وجب علينا أن نصل الى مستواها الحقيقى . الرغبة هي منبت كل الميول والدوافع والخوافز . أو الرغبة هي مصدر الحركة والأداء فى كل فعل . وبناء على ذلك يجب الرجوع الى المنبع ذاته . يجب الابتعاد عن مظاهر الآلية وقوانين التأثير الايجابى وقوى الفاعلية لكى نعود الى المشروع الذى نبتت عنه . هذا المشروع الأولى الطفولى هو مشروع عدم التحقق الذى يمثل الرغبة فى حد ذاتها .

ويستند منطق هذه الفكرة الى أن العقل يظل دائما غريبا عن الانسان . يظهر العقل فى كل الوسائل العملية التى يجريها الانسان من

أجل تسوية أمور معاشه • وإذا كان العقل فى الانسان فعلا ويعد قوة من قوى التحرر الفعلى لديه وأسلوبا فى الفهم والاحتياط بالنسبة الى كل ما يحقق به وأداة من أدوات خدمته لتحقيق مآربه ... أقول اذا كان العقل كذلك فانه يظل رغم كل ذلك غريبا عن الانسان • ومصداق ذلك أنه يمتزج برغبة الانسان كلما احتاج الى ما يحقق وحدة كيانه •

فالرغبة هى التى تسمح بقيام حالات من الوجد التى تؤدى الى احياءات أكبر • ويفهم السيرياليون الرغبة لا بوصفها ميلا الى الامتلاك وانما بوصفها جنوحا الى مايجب ويهر • ولا يعرف السيرياليون عالم الأعاجيب بوصفه عالم الحلوى التى يتمتع بها الأطفال الصغار وانما بوصفه الطزيق الذى يؤدى الى دنيا الشعر • ولذلك فهو عالم يبعث على النشوة والوجد • وعلى السيريالية أن تبتكر الوسائل التى تخلص الانسانية من الأعمال اليومية • وتنبع هذه الوسائل التى تستحدثها من الدهشة والافتراب • فهاتان الظاهرتان هما اللتان تقضيان على كل توقع برفض المعانى العادية للأشياء (١) •

وهنا توحد السيريالية بين الرغبة والروح • انها ترفض تقسيم الانسان وتضع امام العالم ثورة جديدة صادرة عن كيان الموجود بأكمله • ويحقق الوجدان وحدة ذلك الاتحاد فيما بين الرغبة والروح • ومن ثم يصبح استخدام العنف ضد المجتمع ذا أساس أصلى فيما تحتوى عليه الرغبة من عمق ومن أصالة طبيعية • والرغبة المارمة هى العنف نفسه • ولذلك يمكنها أن تبرز فى صور شتى امام الأحداث بغير ضوابط النظام العادية •

وتود السيريالية أن تظل مخلصه باى ثمن لهذا المجموع الكلى للرغبة المبتدئة على الرغم من كل ما فيها من تناقض وتوتر وحدة • ولا شك أن الثورة السيريالية تهدف الى مثل ما تهدف اليه الثورة الماركسية : تغيير العالم وتحرير الانسان • وبقيت السيريالية محتفظة بطابع التناقض الاصيل بين مقتضى العمل الإيجابى الفعال ومقتضى التحرر المطلق ازاء كل أنواع الضغوط • بينما قبلت الماركسية تمييز العقل فى الانسان والانفراد بملكاته بواسطة التمشى مع قواعد العلوم •

وقالت السيريالية كلمتها وحقق سلفادور دالى لأول مرة فى تاريخ

(١) قارن هذا بما قلناه عن الحس الجمال عند بودلير فى كتابنا عن « الخيال الحركى فى الأدب النقدي » (دار المعرفة) ص ١٧ •

البشرية معنى الرغبة المجسم المائل . وقالت الماركسية كلمتها وأبنت
خطوط ثورتها على يد جوزيف ستالين . وستحكم الانسانية يوما واحدا
على الأقل بأن سلفادور دالى كان أعظم من ستالين .
٢ - مأساة كيركجار (١)

فى سنة ١٩١٣ قام أديب فنان بعمل تمثال نصفى لكيركجار كان
هذا الأديب معجبا بكيركجار ، وكان مؤمنا بالصورة التى كونها فى ذهنه
عن الرجل . فكل ما وصل اليه من المعلومات وكل ما عرفه من الأوصاف
قد تجسست فى التمثال بصورة مساوية لما فى قلبه من حب لكيركجار
وما فى داخلية نفسه من إعجاب به . وحمل صاحبنا تمثاله الى الهيئات
وأصحاب الشأن يذكرهم بأن كيركجار قد مضى على ميلاده مائة عام ، وأنه
من المناسب أن تحتفل الجساعات الأدبية بهذه الذكرى الهامة . ولكنه
فوجئ بعدم انصات من الجميع ، ولم يكذ يفتاح واحدا من أصحاب الأمر
فى الموضوع حتى صرخ فى وجه تمثاله : لا يا سيدى . ليس هذا
كيركجار . لقد كان كيركجار أحطب . أحطب .

وعاد الأديب الفنان الى بيته ليعمل أصابعه وأزميله من جديد ،
وليصح حدبة للتمثال لم تكن معروفة لديه ، ولكنه لم يكذ يضع هذه
الحدبة فى فى مكانها حتى رأى نفسه مضطرا الى العبت فى وجه الرجل .
أحس بأنه ملزم بأن يغير من معالم الوجه مايكفى لاشعار الناظرين هذا الوجه
صاحبه أحطب . نعم . فليست المسألة مسألة حدبة تضاف الى ظهر
الرجل ، ولكنها مسألة تاريخ يتغير وجود يختلف . لقد كانت هذه
الحدبة شبيهة بأنف كليوباترا فى مجرى التاريخ القديم وملامحه السياسية
فلئن كانت الحدبة شيئا عابرا بالنسبة الى التمثال ، فكم تراها كلفت
الرجل : كيركجار الأحطب !

بل تستطيع أن تقول : كم كلفت هذه الظاهرة كل من تناول القلم
ليكتب حرفا عن كيركجار ؟ ولأول مرة - بعد سقراط - يأتى فى تاريخ
الفكر انسان يحير الكتاب بحياته أكثر مما يشغلهم بأفكاره . وأكثر من
ذلك أن هذه الحياة نفسها التى عاشها كيركجار تحولت على صفحات الكتب
الى فكرة من الفكر . ولم ينتج ذلك عن غنى تلك الحياة ووفرتها وامتلائها
بما يشجع الكاتب على الحكاية والسرد ، وانما نشأ عن التعارض الشنيع
الذى أحدثه كيركجار فى حياته بين الزمنية والأبد . بين الله والانسان

(١) كيركجار فى القراءة الصوتية الصحيحة لاسمه وانظر لذلك تاموس
Herders Kleines Philosophisches Wörterbuch (1968)

•• بين الشعور والتفكير • وليته حاول أن يثير هذه الاشكالات على مائدة الفكر •• اذا لكان الأمر • ولكنه أراد أن تتجسم أمامه فى الواقع معالم الايمان الباطن وآثار وجدانه الداخلى • أراد أن يبني وجوده الظاهر على الهام الغيب ، وأن يحقق مشيئة الرب فى مصيره الجزئى ، وأن يدع نهر الابد يصب فى جدول معاشه المحدود •

ولو كان كيركجار مفكرا عاديا لما اثار فى نفوسنا الفضول لمعرفة شىء عن حياته الخاصة • ولكننا نجد أنفسنا منساقين انسياقا نحو تفاصيل حياته من أجل أن نلم بمأساة وجوده كما تمثلت فى الكتب التى تناولته ، والتى عالجت باهتمام صلة فكره بواقع معاشه ، والتى أعطت أهمية للرابطة الحيوية التى مزجت تكوينه العضوى بتكوينه الروحى •

ولد سورين كيركجار Søren Kierkegaard من أبوين مسننين فى مدينة كوبنهاجن عام ١٨١٣ • ولم يتأثر الولد بأمه بقدر ما تأثر بأبيه الذى بث فى نفسه وازعا دينيا عنيفا ، وولد عنده ما سماه بالقلق أمام المسيحية ، واشعره بجلال الواجب وندس الخطيئة • واجتاز فى سنة ١٨٤٠ امتحانه فى علوم الدين بنجاح ، ولمس حاجته الى الاستقرار بين العواصف النفسية التى تثيرها فى خاطره مباحث الدين •• فقرر الزواج •• وكان فى هذا القرار بدء مأسمائه بمسألة كيركجار ، وانبنى عليه تيار جديد فى التفكير الفلسفى ، ويعد فى رأى الكثيرين أول عتبة فى المذهب الوجودى المعاصر •• قرر الزواج •• وبدأ بهذه الخطوة مفامرة تمتاز بالجرأة والشذوذ معا ، وكان لصداها فى حياته وكتبه أعمق الأثر • اذ لم تكده تنضى على خطبته من رجبنا أول زن بضعة أشهر حتى يناقش موضوع زواجه ويبحث فى مدى قدرته على اتمام هذا المشروع • وأحس - وهو المراهف الحس - بالخطورة التى تكمن فى زواجه من شابة حسنة فى سن السابعة عشرة ، تتطلع الى حياة الشباب وتتمنى أن تجد فى زوجها معنى لفرحة العيش ، أحس بأن ثمة فاصلا يحول بينه وبين مجاراتها فى هذه الآمال العراض ، وفى هذه الرغبات المتفتحة ، وقدر بأنه سيكون من عوامل التعاسة فى مصير الفتاة التى أسلمت له عنان الجواد الذى يحملها ومجاذف القارب الذى هبطت اليه • لقد أحبها ولا شك •• أحبها حباً عميقاً ملك عليه قلبه وفؤاده ، وشغل منه عقله وتفكيره ، وهز منه الروح والوجدان •• أحبها حب الفتى الواهاج وحب الرجل المخلص وحب الانسان العطوف •• ولذلك استحال عليه أن يرتكن على شعوره فى محاولته العبور من فوق الهوة التى تفصل بينهما ، ولم يستطع أن يتناهى عن الفروق الطبعية الكامنة فى كل منهما • فهو فى السابعة والعشرين وهى فى

السابعة عشرة ، وهو انسان محزون مكروب ، وهى فتاة مستبشرة مرحلة ، وهو مفكر خارق فى امتيازه وهى عادية مفرطة فى البساطة ، وهو احب أعرج ، وهى جميلة مستقيمة التكوين ، وهو راع اتخذ من الدين صناعة وطبيعية ، وهى امرأة بعيدة عن هواية الدين ، ولا تستطيع أن تجد فى نفسها الرغبة أو القدرة على اتباع سبيله . . ولا يمكن بالإضافة الى هذا كله أن يكتفى الأزواج بالعلاقة الروحية وأن يكونوا متالين فى اتصالهم ببعض . . ولو أمكنه أن يحقق الرباط الوجداني وحسب بينه وبين رجبنا ، لاستمر فى مشروعه . ولكن من أين يملك الحق فى حرمان فتاة من حياتها الطبيعية لتعاشره هذه المعاشرة الفنية ولتعينه على حياة الروح وطريق الله؟!

وبدت المشكلة عسيرة الحل فى نظره ، وشعر بأن العوائق الموضوعة فى سبيله أشد من أن تعمل فيها تحليلات العقل وتبريرات الشعور . فقرر القطيعة . . ولم يكد يأتى أغسطس من سنة ١٨٤٦ حتى بعث الى رجبنا بطاقة يقول فى نهايتها : « . . . انسى خصوصا كاتب هذه السطور واغفرى لانسان ، على الرغم من أنه استطاع عمل أشياء كثيرة لم يكن قادرا - رغم ذلك - على اسعاد فتاة شابة » . ولم تحصل القطيعة عقب ذلك مباشرة ، اذ ساء رجبنا أن يحدث هذا وعانت كثيرا من قرار كيركجار حتى قبل أن يعود اليها .

قبل أن يعود اليها وهو أشد اصرارا وتمسكا برأيه فى القطيعة ، واعتقد أن سبيله الوحيد هو العمل على بعث الكراهية فى نفسها نحوه . وذلك لكى تكون القطيعة هيئة الوقع على إحساسها قليلة الأثر فى عواطفها . فعمل منذ عاد اليها كل ما من شأنه أن يثير الاستمزاز فى نفسها من جهته ، وأن يضعف من هذه المحبة التى كمننت فى قلبها بازاء رجل مستقبلها وشريك حياتها . وبدا كذلك باردا فى معاملته لها بحيث ظنت أنه لا يعنى بها ولا يشغل باله بأمرها ولا يكاد يهتم بشيء مما تبديده نحوه . فلم يأت أكتوبر من السنة نفسها حتى كانت أسهم الصبر قد نفدت وكان حلم خلاص الذى اراده قد تحقق . وحدت القطيعة من الجانبين ، وبدأت الأزمة الحقيقية فى باطن كيركجار ، وظهرت بوادر ذهنه جلية واضحة فى هذه الكلمات من يومياته : « لقد كانت أمنيته الوحيدة هى القدرة على البقاء بجانبها . ولكن فى اللحظة التى شعرت عندها بأن الأمر سينعرف انحرافا سيئا - وبالألم من لحظة ، فقد جاءت متاخرة جدا - أزمعت أن أدفعها الى الاعتقاد بأننى لا أحبها . وما أنلنا الآن مكروه من الجميع لمنم اخلاصى . . وهو سبب ظاهر فى شقاقتها . . بينما كنت مختلصا فى قرارى هذا تماما شأنى معها دائما » . ويقول أيضا : « يمكن أن نطلق على قصتى معها هذا

الاسم (حب بائس) .. إذ أننى أحبها وهى لى وأمنيتها الوحيدة هى أن
أظل بالقرب منها وترجو الأسرة منى ذلك ، وهو أملى الأسمى ، ورغم ذلك
يجب على أن أرفض . ومن أجل أن يسهل الأمر عليها جهلت نفسى من
أجل حملها على الاعتقاد بأنى لست سوى مخادع وقبح قليل الأهمية ..
وذلك حتى يكون من السهل أن تكرهنى » .

ولم تمض سنتان على هذا الحادث حتى تحققت أمنية كيركجار فى
زواج رجيئا أولسن من شاب يرضيها ويسعدنا ويكفل لها حياة أرضية
لائقة . فخطبها اشليجل الذى كانت تعرفه وتحيه قبل أن يتقدم لخطبتها
كيركجار . ومن ثم أحس كيركجار براحة أمام ضميره وبقلق عنيف أمام
مصيره . أما الراحة فلأنه لم يفسد على فتاته مستقبلها ، وأما القلق فلأنها
قد استحالته فى خاطره الى صورة ترمز الى ماضيه وتشعره فى كل لحظة
من لحظات حياته بأن عاطفته هى عملية تذكر مستمر . وأتيح له أن يراها
للمرة الأخيرة فى صيف سنة ١٨٥٥ عندما تقرر انتقال زوجها ليشغل
وظيفة حاكم فى مكان آخر . ودبرت هى ذلك اللقاء العابر وهيمت فى
أذنه تقول : « فليباركك الله ، وليمض كل شئ على ماتروم » ، ولكنه لم
يملك أن يجيب بشئ ، واقتصر على أداء التحية ثم انصرف .

وكان هذا آخر عهد به فى عالم الواقع ، ولكن قصتها لم تنته عند
ذاك ، وإنما امتدت على نحوين : أولهما أن كتابات كيركجار لم تكن أكثر
من تحليل تفصيل دقيق لحطرات ذهنه وقد تشبعت بصورة رجيئا .
فعاثت من جديد فى فكره وعلى قلمه ، وحاول أن يستدل من تلك الحادثة
على أشياء كثيرة ، وأن يجعلها موضوع تجربة حية ، وأن يصوغها كمعصر
أساسى فى النزعة الفكرية المقابلة لأتصار الفلسفات العقلية . وثانيهما
أنها صارت موضع بحث الكتاب والفلاسفة الذين شاعوا اتخاذها نقطة
بنه حقيقى للمذهب الوجودى . فأخذ هؤلاء يفيضون فى الكتابة والتحليل
لهذه التجربة التى حولت أفكار الناس الى داخلية الذات الانسانية ،
وأقاموا الأدلة على أنها دعامة أولى فى فلسفات الحياة التى تقرن بين الفكرة
وراقع الأمور ، بين العقيدة وأسلوب المعاش ، بين رأى والعمل .

ومن نتائج هذه الفلسفة الحيوية التى اعتنقها كيركجار أنه أراد
إحكام إرادة الله فى وجوده الفردى ، وأحب إشراك السماء فى تحويل
مصيره ، فقد اعتقد فى خيرية الرب وبنى على ذلك الاعتقاد إيمانه بأن قوة
عليها يستندخل فى الوقت المناسب من أجل إعطائه مايشاء واعفائه من هذه
الهموم التى ركبت . وتجد التحليل الوافى لهذه المشاعر فى كتابه عن
الخوف والارتداد حيث قرن بين موقفه وموقف إبراهيم الخليل عندما تقدم

بابنه قربانا على مذبح الآلهة • فقد أوقف الخليل نضحيته بابنه على اعلان السماء ، وأوقف هو زواجه من رجينا على تدخل الارادة الالهية • وانظر الاشارة •• وكانت عنده الشجاعة الكافية لأن يتقصى الفكرة التي يعتنقها الى النهاية •• فلم يجده الانتظار • وقد يجوز القول بأنه ساعد بزواج رجينا من اشليجيل ، ولكن من المؤكد — كما يقول هايكر في تعليقه على الحادث — انه كان يكون أسعد لو أنها اتخذت قرارا بعدم التأهل ، وبقيت مخلصه لحطبته منها ، ورضيت بكل ما ينشأ عن ذلك من التعاسة والشقوة في الحياة ! ذلك هو شعور كيركجار في قرارة نفسه ، وتلك هي نياته الباطنة ، ولو ملك الحق في أن يتصرف أقل تصرف في مصائر الآخرين لباح بهذا الرأي وأعلن هذه الرغبة • وانه لما يؤيد هذا الترجيح عنورهم على خطاب بعد موته باسم أخيه يطلب اليه أن تكون خطيبته السابقة رجينا ضمن ورثته استنادا الى أن خطيبته منها لا يمكن أن تقسم بالنسبة اليه — شأنها شأن الزواج تماما — وأنها ممتدة امتداد الظواهر الأبدية في عالم اللانهاية •

ومما يوقفنا على مدى ايمانه بالسماء قوله في كتابه (عتبات في طريق الحياة) هذه العبارة : « اليوم •• انقضى عام ، اننى أحصى اللحظات ، لو أن فرصة أثبتحت لى كيبا أتحدث اليها ثم ينبنى المصير على هذا اللقاء •• ! لقد فكرت في الأمر من جديد : فاما هي أو لا أحد ، ولكن على شرط أن ينتظم ذلك الآن من أجل سعادتنا يا إله السماء ! ولن أجرؤ على طلب يدها الا مع التحفظ اللانهائي بأنها ليست يدها هي ما أطلبه وانما بعض مايفيدني •• ولم أجرؤ قط على طلب شيء آخر من الله •• فإله لا شك هو أقرب شيء الى الانسان عندما يكون في سبيله الى معبر التسليم والاتكال ، هذا السبيل هو رحلة كاملة حول الوجود ، وبمعنى واحد ، اننى أكاد أخشى أن يقبل الله رجائى أكثر مما أخشى رفضه ••• أخاف أن يقول لى « نعم » أكثر مما أخاف قوله « لا » •• وهذا هو أجل تعبيري عن الشعور النفسى الذى كان يحسه وعن القلق العنيف الذى كان يعتريه • فقد كان يخيفه تحقيق الله لما يرجوه وقضاؤه لمطلبه أكثر من رفضه وعدم سماحه ! فلماذا ؟ •

لقد كان طابع وجود كيركجار الأصيل — فيما يبدو — هو الأسى والمعاناة ، وتشربت حياته بمعنى الحزن وارتسمت على أيامه معالم التعاسة • كان الهم جوهريا في معاشه المنطوى ، وأدى به ذلك الى اشفاقه من السعادة وخوفه من دواعى الفرح وتردده أمام الأبواب المتفتحة ا كان يحس بأنه صاحب رسالة ، وأن أى بذل من جانب الحياة له هو اعدام لهذه القوى

الكامنة في داخلية ذاته • وما من حياة تظهر هذا التعارض وتبدي هذه المحنة قدر ما تظهرها وتبديها حياة أصحاب الفكر المكلفين برسالة المحلّين بأمانة ، اذ لا ينبغي أن تبرّغ في حيواتهم من الشواغل ما يليهم عن أداء عملهم الاسمي ، ولا ينبغي أن تعوقهم المتع الأرضية عن تبليغ رسالة السماء ! •

وهنا تكمن مأساة كيركجار •• تلك المأساة التي عاشها بنفسه فجعلت من حياته فلسفة وصبت فلسفته في قالب حياة • ولعلها لا تقتصر على كونها مأساة بالنسبة الى كيركجار وحده ، وانما تعد كذلك بالنسبة الى الفرد •• الى كل فرد على حدة •• فلا تكاد تخلو حياة تتسم بالفردية من صراع عنيف بين الرغبات الخاصة ووقائع الأمور ، ولا تكاد تتوافر لحياة ما صفة الفردية اذا لم يتوافر لها ذلك التعارض القوي بين الإرادة الجزئية وأحداث الوجود • وهنالك - في مأساة كيركجار - سيلتمس المفكرون دائما عناصر التفكير التي أدت الى بروز هذا الاتجاه الوجودي الحديث ، وسيعثرون على مقومات أصيلة لكل منحني تأدى اليه أنصاره الجدد •

٣ - جان جرينيه

يدخل العلم والأدب والثقافة عموما ضمن الأشياء الحية وتبدو عليها مظاهر الحركة وتمثل فيها عناصر النمو والسعي الى الاكتمال مما يجعلنا نشك في قيمة المعرفة المستقاة من الصحائف الجامدة ويرينا مقدار الأهمية التي تعطى للسخاء والبذل في العلم الشفاهي • ومهما استطعنا أن نجتمع من الكتب وأن نقرأ من المؤلفات التي ترد إلينا من الغرب حاملة إلينا آثار حضارتها فهي لن تفتني عن الاستماع الى أولئك الذين كسبوا في حياتهم من التجارب وأمضوا في سبيل تثقيف ذواتهم من المجهودات ما يجعلهم أكثر تمكنا عند الحديث الشخصي وأشد إخلاصا في اسداء النصيح وأكبر فائدة في التوجيه والارشاد وأعظم تأثيرا في الوسط الذي يعيشون فيه ممن لم يخض في أمثال هذه المسائل واقتصر على أخذ القصور من المعارف دون اللباب •

ولعلنا نذكر بهذه المناسبة تلك العوامل التي جعلت من الممكن بالنسبة الى الفترة الماضية من حياتنا الأدبية أن يظهر كبار الكتاب عندنا • انه لم يكن من المستطاع أن يظهر هذا اللغيف من الممتازين على مسرح الأدب بغير جهودهم التي بذلوها في هذا السبيل ••• سبيل التعلم الشفاهي والقراءة على أيدي علماء الأزهر حينما كان من المستحيل أن يتوصل الطالب الى ما يقرؤه بنفس البساطة التي يجدها اليوم وحينما لم تكن أساليب التعليم على النحو الجارى في مدارسنا الآن •

فالتعلم المباشر على الأستاذ يؤدي الى أخطر النتائج خاصة بالنسبة الى الأديب الحر والمفكر الذى يحوى عناصر القوة الشخصية . ذلك لأن مثل هذا الفرد أقوى من أن يكون أسيراً لكلمات وأخطر من أن يلين أمام مذهب مسطور وأحوج ما يكون الى الشخصية الموحية التى تسيطر عليه ولا يقبل من العلم ما لا يكون مزوجاً بالحياة مختلطاً بالدم . فهو لا يفصل بين الوجود والمعرفة وقلما ترتكز فى رأسه معلومات جامدة أو ترسخ فى عقله ألوان من الدرس بغير أن تمر بأعصابه وتجرى فى عروقه . فالمعرفة لدى المفكر الممتاز شيء من نفسه شيء من ذاته ولا تقف عند حد المحفوظات التى تأتى وتروح بغير علم من صاحبها حين تفقد وبغير احساس منه حين تمضى .

وما هى ذى فرص من لهذا النوع قد أتبعنا لنا نحن التواقين الى الاتصال بالفكر العالمى بعد الحرب العالمية المنقضية . لكم كنا نود أن نرى هؤلاء الذين نقرأ لهم ونعجب بهم من المفكرين الأوربيين حتى تتغلب على الصعوبات التى تنجم عند فهم مؤلفاتهم من عدم استحضارنا لصورة الشخص الكاتب وتمثلها فى أذهاننا تمثلاً حياً . فقد تتمثل فى أذهاننا صورة لكاتب من الكتاب على نقيض الواقع عند مشاهدته عياناً وعينه الاستماع الى صوته . ان الكاتب حين يحاول التأليف لا يستغل من نفسه سوى ملكة أو ملكات معينة لا يتعداها . أما حين يتحدث فالأمر على العكس من ذلك إذ يتطلب الأمر منه إبداء كل ما يستطيع أن يبدية من قواه وإظهار أرفع ما يمتلكه من المواهب العقلية .

وهذا هو ما حدث لى أنا شخصياً بالنسبة الى هذا الأديب الذى قلناه فى شهر ابريل سنة ١٩٤٩ بالفاخرة . ففى كتاباته لم أكن المسى غير شخصية كلاسيكية ضمنية بالكلام موجزة فى التعبير تكاد تحسب على نفسها ما تخرجه كلمة كلمة وكنت أجد فيه انساناً يلتزم جادة الأمر فى موضوعاته التى يبحثها بغير انحراف قليل أو كثير وبغير محاولة لاستهواء القارئ وتشويقه .

قلما جالسته وتحدثت اليه واستمعت الى محاضراته شعرت بالفارق بين شخصيته ككاتب وبين شخصيته التى تحدث . فهو من الناحية الثانية يمتاز بالذكاء اللامع وبالتدفق النادر فى رجال الأدب وبالاطلاع الجلم ليس على ما نعرفه من ألوان النتاج القديم فحسب وإنما أيضاً على هذه الحركات التى تجرى اليوم جريان الأحاديث العادية فى الآداب والفلسفات وعلى المذاهب التى تظهر بين الفينة والفينة .

وقلما ينسى فى أثناء هذا كله أن يحكم الفكاهة إجحاماً وإن يروى

والنكتة التي تخفف من وطأة دروسه على عقول المستمعين اليه . وإذا كانت الكتابة المؤلفة لاتسمح الا قليلا بإبداء الأمثلة واقتباس النماذج من حياتنا البادية فهو في حديثه لايذهب بعيدا ولا يخرج فيما هو بصدهد أو ماهو ملزم بالكلام عنه من تلك الدائرة المعيشية في كل يوم .

وهذا الرجل - جان جرنيه Jean Grenier - يعد من أخطر رجال الفكر الفرنسي الحديث وأحد ممثلي الفلسفة الوجودية الأصلاء وحسبه أن يكون من بين تلاميذه الذين تخرجوا على يديه المفكر الوجودي الكبير البير كامو Albert Camus . وقد ولد جرنيه في باريس سنة ١٨٩٨ واستكمل دراسته الفلسفية بالسوربون حيث نال الليسانس والأجورجاسيون والدكتوراه . وكانت موضوعاته دائما حديثة وشيقة في آن معا . فهو مرة يتحدث عن الحرية بصدد دراسته عن الفيلسوف جول ليجيه Jules Leguier الذي مات منذ أكثر من قرن تقريبا واعتبره الأستاذ جرنيه في دراسته واحدا من هؤلاء الذين تمثلت في تفكيرهم اراءصات بالفلسفة الوجودية وبالبرجماتيزم أو الفلسفة النفعية . ولم ينس حين قام بهذا العمل أن يقارن بينه وبين معاصره كيركجار نبي الوجودية كما يسمونه .

وتناول جرنيه موضوعات كثيرة عن الوحدة والعزلة وعن الشعر والفنون المختلفة في مقالاته العديدة بالمجلة الفرنسية الجديدة . وهذه المقالات تظهر خصوصا ميوله الأدبية . وهو لم يتخل عن هذه الروح الأدبية في أدق موضوعات الفلسفة الصارمة مثل رسالته عن سكستس امبيريكس Sextus Empiricus في مجلة كلية الآداب بالقاهرة سنة ١٩٤٩ وفي الترجمة التي قام بها لنصوص من كتاب هذا المؤلف اليوناني (١) .

وهذه الروح هي التي تظل بادية على مؤلفاته الخاصة وتدير كتاباته في موضوعات من أصعب موضوعات الفلسفة بالنسبة الى الحياة الفكرية الحديثة . مثال ذلك رسالته التي كتبها عن الحرية وأفضل استعمال لها . أما كتابه الذي يتحدث فيه عن مشكلة الاختيار Le Choix فهو بحق من أفضل ماكتب على الإطلاق فضلا عن أنه يمثل بوضوح أهم ما في تركيب شخصيته من عناصر ومن مواهب ودقته هي التي تدفعه الى الاتيان بمقدمات طويلة من أجل الامام بالموضوع من جملة نواحيه . . . ومن أجل الانتهاء

(١) مؤسس مدرسة فلسفة طبية من القرن الثالث الميلادي .

الى نظرة معينة لا يمكن قبولها الا بعد الافاضة فى شرح نظريات بعيدة كل البعد - اذا نظرنا اليها لأول وهلة - عن مجال الحديث فى مسألة الاختيار .

ويكاد ينتهى فى هذا الكتاب الى نفس ما انتهى اليه سارتر Sartre فى فكرة الحرية . فالناس فى نظره متفقون فيما بينهم على أن ثمة أشياء هى من حيث تقديمها أرفع درجة من سواها وأعلى مرتبة عما عداها ولا يد من أجل هذا أن يختاروا .

فالاختيار بالتالى ضرورة وجودية مادام من المستحيل أن يحصل الوجود بغير تمييز الأشياء بعضها من بعض فى الوقت نفسه . ولكن الناس قد خلطوا فيما بين الاختيار والتفضيل . فهم يعتقدون انهما عمليتان من طراز واحد . مع أنهما ليسا كذلك . فالاختيار فى الواقع يأتي من وجهة النظر الموضوعية الحالية . أما التفضيل فله معناه الذاتى الذى لا يصح قبوله فى غير هذا الوضع . ولهذا نلاحظ أن التفضيل لا يقتضى الصحة فى الاختيار وانما يتوقف دائما على المزاج الفردى المستقل وتبعاً لهذا استحالة عليهم الاتفاق وصعب عليهم القطع بأن أشياء بالذات هى أحق بالاختيار وأجدر بالانتقاء . فتولدت لدينا بالتالى مشكلتان على جانبى من الأهمية . أولاهما تتصل بالقدرة على الاختيار والثانية تتصل بقيمة الشيء الآخر .

على أن هناك شعوراً قوياً يجعل الانسان يعتقد فى إمكان الاختيار . وذلك لسبب بسيط . وهو أن انكار الممكنات - كما يقول جانكافتش - يتعارض مع تأكيد الوجود . ويمكن اذا شئنا التهرب من أوضاع يمكن استبدالها بغيرها أو الخلاص من مشكلة الاختيار أن نكون دائماً فى مواقف لا تناوب فيها ولا اختلاف بينها . ولكن هذا نفسه فعل مختار فى الحقيقة .

كذلك يمكن تفادى مثل هذه المواقف فى حياة الانسان بعمل العميل . على أن يتم كل منهما على انفراد فى زمن معين . ولكن سيقضى هذا أيضاً منا اختيار أحد العميلين أولاً . وهذا الشعور بالإمكان (اما هذا واما ذاك) يفيد فى أنه يدفع بنا الى الاحساس بالعوائق وإلى التفكير فى الحرية دائماً على أنها وليدة قيود وخاضعة لتنظيم . بيد أنه يمكن الشك - رغم ذلك - فى أن مثل هذا الشعور بضرورة الاختيار خيالى فى بعض الأحيان . ولايمدو أن يكون مجرد وهم من الأوهام . إذ لا تكاد ننظر الى الوراء قليلاً حتى نشعر بأن ذلك الفعل الذى أتيناها وذلك التدبير الذى قمنا به لم يكن لا شعورياً عن ضرورة من الضرورات وعن لازمة من اللوازم .

فما من شيء الا ويقودنا الى الحكم في هذا الموضوع بأن الاختيار لايعنى شيئاً ان لم يكن تعبيراً عن ضرورة . أو على حد تعبير سارتر :
 اننا مضطرون الى أن نكون أحراراً . ولا نقصد من ذلك - وهذا هو المهم
 في رأى الأستاذ جرنبيه - ان هذه الضرورة قد صدرت عن فاعل خارجي
 . . فلا يمكن بعد هذا أن نتفق مع الحتميين . . وانما نرمى من وراء هذا
 الى تقرير حقيقة هامة فيها يتصل بالفعل الانساني وهي أن الانسان لا يكاد
 يختار حتى يتحدد تحلداً تاماً بطبيعة الحال وحتى يتشكل حسب ارادته
 الباطنة .

انه لا يستطيع أن يهرب من كونه بادئاً لأول مرة في كل مرحلة من
 المراحل . حتى ان اللحظة التي يقرر فيها أمراً من الأمور ويقطع فيها
 بتصميم معين لا يمكن النظر اليها بوصفها نتيجة متكاملة مع كل ما كان
 موجوداً قبل ذلك .

فالإنسان ممثل له دور يلعبه كما تقول الرواقية . وهو دور لم يكن
 له حق في اختياره . ورغم ذلك فهو قادر على أن يؤديه أداءً حسناً أو أداه
 بردياً . ونحن نعرف الى أي حد بالغ الرواقيون في تقدير الحرية . ويمكننا
 نحن أن نضيف الى قولهم عن الممثل البارع انه يختار دوره بشرط أن
 يحفظه ويتقنه . وبعبارة وجيزة اذا تحدثنا عن الحرية فانما نتحدث عنها
 بوصفها شيئاً ناجماً عن القيود وتولد عن المواقف والموانع والسلوك
 المتزامنة أمام الانسان .

٤ - أليز كامو

(أي روجي . . لا تتطلى الى الحياة الخالصة بل
 استنفدي حقل الامكان . .)

« بنهاو »

لا . . لن ننتحر . . فلتنزل بنا المصائب أزواجاً لأفراداً ، ولنحط
 بأجسامنا ألوان من الملل والهموم ، ولنضلي الحياة بضروب من التفاهة
 والعبث . . ومع هذا كله فسنظل مستمسكين بالعيش الانساني المحدود
 . . . انه عيش باهت لا قيمة له ، فلا غد ولا أمل ولا نور ، ولكنه يمد
 كل شيء بالنسبة اليها ، ولا بد أن نعطيه - نحن البشر - تقديره اللازم
 . . . أيها الناس . . . اني أحمل اليكم رسالة العبث ، ولكن انفضوها ،
 فستجدون في طياتها رسالة العدل والكرامة . . . سأقول لكم ان الحياة

لا معنى لها كيما نتكاتف لاعطائها معنى من عندنا ، وبذلك تستحيل الى شيء « انساني » له قداسته وحرمة وجواه .

تلك صرخة كامو التي انبعثت أول ما انبعثت من الجزائر الفرنسية ممثلة بكل دلالات القلق الوجودي ، معبرة عن محنة الفكر المعاصر . لم يقل كامو هذه الألفاظ بعينها ، ولكنها - فيما اعتقد - تعطيك لمحة من اللبحات التي تكشف لك عن أدب كامو ، وتفتح لك أبوابه وتدخل بك الى أعماق فؤاده .

هنا محور أفكاره وتلك هي أهم نقطة ينبغي أن تعول عليها في فهمك لإرائته ، فهو رجل يريد أن يجعل للحياة معنى بعد أن اكتشف أنه ليس لها أي معنى ، ويريد أن يخلق فيها أوضاعا انسانية وأخلاقا فردية تحدد اتجاهنا في العمل وتثبت فينا الثقة وتجعلنا نقالب الاحساس بالضيعة ، وتنبهنا على محو آثار العبث البادية بوضوح في معاشنا الانساني .

ونبدأ مع كامو من أول أمره لنرى كيف تطورت الأفكار في رأسه على هذا النحو ، فنجد أنه ولد عام ١٩١٣ ، وأنه درس الفلسفة واضطر الى العدول عنها تحت تأثير المرض أولا والحاجة ثانيا ، فاشتغل بالصحافة وكان فقيها في الاستمرار على نحو ما أراد لنفسه أن يكون في المجال العلمي ، سببا فيما احتواه خاطره من الأفكار السوداء ومن التشاؤم العنيف ، ونحن نعرف أنه ألف كتابا (محترما) وعمره لا يعدو الثالثة والعشرين ، بعنوان « ليالى الزفاف » ، وفي هذا الكتاب نشعر بأننا حيال كاتب ممتاز له أسلوب جميل فريد ، وله نفعة حزينة أسبانية ، وله أفكاره « الغريبة المتسردة » ، وتبين ذلك من عباراته ... ولكن هذا يست أيضا أن كل ما هو بسيط يفوتنا . ما هو اللون الأزرق ؟ وما هو التفكير في اللون الأزرق ؟ انها الصعوبة نفسها بالنسبة الى الموت ... فلسنا ندري كيف نتحدث عن الموت وعن الألوان ... ولكن هل يمكنني حقا أن أفكر فيه ؟ أقول لنفسى : ينبغي أن أموت ، ولكن هذا لا يعنى شيئا ما دمت لا أصل الى حد اعتقاده ، ولا يمكنني أن أملك سوى تجربة الآخرين للموت ... رأيت أناسا يموتون ، ورأيت كلابا - على الخصوص - تموت ، ولمسها هو الذى هدنى ... وعندئذ أفكر : زهور ، إبتسامات ، حب النساء . فافهم أن كل اشغافى وذعرى من الموت إنما ينشأ عن حسدى للعيش .

اننى أحسد أولئك الذين سوف يعيشون وستأخذ عندهم الزهور والرغبة في النساء كل معناها الحقيقي .. اننى حسود لأننى أحب الحياة كثيرا ، وذلك من أجل ألا أكون أناثيا ... اذ فيم تهمنى الأبدية ؟!

فبالنسبة الى ، أمام هذا العالم ، لا أريد أن أكتب ولا أن يكتب الآخرون .
على . اننى أود الاستمرار بوعى الى الآخر ، ومشاهدة ختام حياتى بزيادة
كاملا من الحسد والرعب ، فبقدر انفصالى عن العالم وانسقاقي من الحياة
أحس بالخوف من الموت .

ومع فكرة الموت تنشأ لدى الفتى الناشء أفكار أخرى ، أهمها
وأخطرهما اعتقاده فى الميت . فالموت ، والاختلاف والتنازع ، والمصادفات ،
وعدم التأكد من شيء ، واستحالة الوصول الى معنى ثابت ... كل هذا
يزرع فى قلبه إيمانا غريبا بالتفاهة ويجعله يشعر فى حياتنا اليومية
بالرتابة ، ويدفعه الى الاحساس بالغربة وسط مظاهر الوجود .

ولأجل تكبير هذا الاحساس وتضخيم أفكاره تلك ، تراه يكتب
مسرحية كاليجولا ، ويعبر عن الفضيحة فى عملية الموت والعيب فى
انسياق المصير ، ويأتى هذا كله على لسان شخصية كاليجولا اثر موت
أخته دورسلا التى كانت عزيزة عليه أميرة لديه . فالأشياء على نحو ما
عليه لا نرضى كاليجولا ولا تمجبه ، وتكاد ألا تكون محتملة ، ويقول :
ان موت أختى وحبى لها لا يهمنى فى شيء ، ولكننى اكتشفت حقيقة من
ورائه هى التى تضننى ، فموت أختى لا يسعد أن يكون رمزا ... رمزا
لموت الناس وتماسكهم .

ان كل ما يحيط بى هو أكنوبة ، أما أنا فأريد أن أعيش على بينة ،
على صواب ، وأعتقد اننى أملك الوسائل التى تحول الناس الى مثل طريقي ،
فهم محرومون من المعرفة ، وينقصهم المعلم الذى يعرف ماذا يقول وفيهم
يتحدث ... ؟

وهنا - فى كاليجولا - نحس بالحيوط التى تتواصل فى تفكيره ،
وبالروابط التى تقرن أفكاره وتثبت أصالته ووتوقه من اتجاهه ، ولكننا
نصطلم فجأة بموقفه الجبار فى رواية الغريب ... نفس البذور وفد
استحالنا الى أشجار باسقة ، نفس التسلسل وقد أصبح تيارا عثيفا ،
نفس الحيرة وقد ارتسمت على وجه ساخر عابث . وألفت نظري القارىء
هنا الى أمور عدة أولها أن هذه القصة بالاضافة الى مسرحية «سوء تفاهم»
تمثل فكرة حدوث الأشياء وورود الوقائع على نحو يخالف رغبة الانسان .
فالحوادث التى تقع هى فى الغالب مكروهة ، ولا تأتى بناء على تصميم
ذاتى ... اننا بهذا العوبة فى يد القدر وسهم طائش أطلقه المصير ، وهنذه
الصورة ينبغى أن تفهم دور كل من «ميسوه» بطل قصة الغريب ، وجان
بطل مسرحية «سوء تفاهم» . ولعل الصلة الروحية القوية فيما بين

القصتين هي التي دعت ميرسوه الى ذكر المصير الذي لقيه جان إبان
سجنه .

وكذلك نلاحظ أن الغريب تعبر عن روح سجيئة وتعطي دائما معنى
الانتقال وتصور الوقائع بصورة تسعرك أن مؤلف القصة نفسها يمانى
الأسر ويتألم من الحبسة . ويشترك مع هذه القصة في الدلالة على ظاهرة
الانتقال قصة (الطاعون) . واعتقد أن هذا ناشئ عن مرضه هو شخصيا
بمرض صدرى اضطره الى الانطواء على نفسه والانتقال على روحه والانطلاق
بين جدران ذاتينه فحسب . فالحوادث السميكة التي أحاطت ببطل قصة
الغريب في سجنه لاتعدو أن تكون رمزا للعوائق المرضية التي تحرم كاهو
من الاندفاع يمنة ويسرة ، وتحول بينه وبين الخروج عن حدود نفسه ،
كذلك يتمثل الانتقال في الطاعون الذي ينزل ببليدة « اوران » فيفصلها
عن غيرها من البلاد ويجعلها في عزلة تامة كلها خوف وذعر والم .

وملاحظة ثالثة هامة بشأن قصة الغريب وهي أنها تدل على نحو
ظاهر في أفكار كاهو . فقد وصف كاهو في كتابه « ليالى الزفاف » مظاهر
الطبيعة ، وجنح الى مشاركة الحياة قراها وأراد أن يجد اللذة في
احساسه الحيوانى الخالص بين الرمال الحمراء وأمواج البحر الفضية .
أما الغريب فهو - كما يقول سارتر - الانسان أمام العالم ، أى هنا شيء
آخر سوى العالم ، معارض له ومناهض لقواه ، بل لقد ذهب الى حد
القول بأن الانسان لم يخلق لهذا العالم ، ونظر بناء على ذلك الى العلاقة
بينهما - نظرة ملؤها التشاؤم والقنوط ، واعتبر الانسان مخلوقا ذا
طبيعة مغايرة لطبيعة الأشياء من حوله . فقد لقي الانسان بغير
مستولية ليشهد العبت ويقوم بالثورة ويأمل فى لا شيء . انه يرى . .
يرى بكل معانى الكلمة ، بل ومفضل أيضا اذا شئت . وبهذا نفهم تماما
عنوان قصة كاهو ، فالغريب الذي شاء تصويره هو بالضبط واحد من
أولئك الأبرياء المخيفين الذين يفضحون المجتمع لأنهم لا يقبلون أصول
لعبت . انه يعيش مع الغرباء ، ولكنه غريب أيضا بالنسبة اليهم ، ولهذا
السبب سيحببه البعض مثل خليلته ماري التي تملك به لغرائبه .
وسينكره البعض لنفس السبب . ونحن أنفسنا ، نحن الذين لم نألف
بعد الاحساس بالعبت ، نفتح الكتاب ونحاول عبثا الحكم عليه حسب
قواعدنا المعتادة فنجد أنه كذلك غريب بالنسبة لنا . انه المعلم الذي
يتكلم بلغة جديدة وغريبة معا ويقول للناس رسالة من نوع لم يعرفوه .

ولكن كيف يمكن بعد كل هذا الفقدان الذاتى أن يقيم الانسان
مذهبا في الأخلاق أو نظاما للعمل ؟ ان الفكرة التي كونها كاهو في

ذهنه عن الانسان نجعله أضعف من أن تكون لمعاقته بالآخرين قاعته ، وأهون من أن يكون لحياته أسلوب . وأبعد شيء عن التصور هو أن توجد فكرة أخلاقية بين هذا العيب الكامل ، وأن تنشأ أصول نظرية على هذه الأعداد المطلقة ، وأن ننبنى أحكام ونظم فوق هذه الفوضى الضاربة . ولكن كما هو يفعل هذه المعجزة . انه ينشئ قصرا على الرمال ، ويعتقد - على الرغم من ذلك - أن هذا القصر من المثانة يمكن . انها ضرورة تلك التي تلجئنا الى هذا التصرف ، فنحن لا حول لنا ولا قوة ، موجودون في عالم شاذ بالنسبة اليها ، بدون معونة من أحد سوانا ، ولا بد أن نعيس رغم ذلك . فما العمل ؟ لا بد أن نعترض على مصايرنا وأن نصرف في العالم بمنطق وذكاء ، ألا نتنازل أو نستسلم مهما كانت الظروف . فإذا تولد عن هذا الشعور نظام في الأخلاق أو فكرة في أصول العيش ، فلا بد من قبولها على الرغم من الفراغ الذي تقسم عليه . اننا لا نملك أفضل من هذا ، أو بمعنى آخر : انه خلق من لاشيء وبني على أسس من صمتنا نحن ، من صنع الأفراد ، فقيم الاعتراض ؟

وينبغي ملاحظة طبيعة العمل الأدبي عند كامو ، فليس هو بصاحب المذهب أو الفيلسوف الذي ينافح عن فكرته ، ولا يجوز أن تنظر اليه على أنه واحد من الفيلسوفين على آرائه المطلقة . لا . لا . لا . لا يخطر هذا على بالك ، لأنه من صميم أسلوبه وروحه أن يلقى الكلام على عواهنه - شأنه شأن نيتشه الفيلسوف - فهو لا يحاول الاقتناع . انه ليس من أولئك المفكرين المهمومين بأفكارهم ، ولو شاء هو نفسه أن يكون كذلك لما استطاع . لأن عدم الاهتمام أصيل في طبيعته ، ولأن طريقته في الكتابة - ثانيا - تجعلك تنسحر أنه لا يعمل عملا وإنما يعطيك فكرة عن شيء موجود ، قائم ، عن شيء هنالك . انني أقف عند هذه النقطة لتوضيحها وجلاتها أكثر من ذلك . قلت ان كامو يؤمن بالعبث في العالم وخلق الحياة من دلالة معقولة . فكل عمل داخل نطاق الوجود الأرضي متصف بهذه الصفة ولو كان عملا أدبيا . ولذلك نجد كامو لا يحاول قط أن يشرح شيئا ولا يسمى من أجل تبرير فكرة ، ولم يعمل يوما على اثبات قول من الأقوال التي وردت في كتبه . هذه طبيعته في أعماله الأدبية ، وهي في الوقت نفسه مماشاة لأصل اعتقاده وأسلوب معاشه : فهو - كما يقول سارتر - يحاول الاقتراح فقط ، ولا يشغل نفسه بتحقيق ما يظن هو نفسه أنه لا يقبل التحقيق . انه لا يعتقد في قرارة نفسه بضرورة العمل الأدبي عند أصحاب المواهب ، كما يحاول الفنانون الآخرون أن يوهبونا ، فالحقبة التي يؤلفها والرأي الذي يرتديه كان يمكن ألا يكون . شأنه شأن هذه القطعة من الحجر أو

ذلك المجزئ من الماء • هي نوع من الحاضر وهي لحظة مجزئة من حياة ، وهي صفحة من عمر • فتراها يكتب ويعبر وكأن في إمكانه ألا يكتب والا يعبر • • ولكن الأمر سيان في النهاية • لافرق عنده بين كتابة المقال وتناول القهوة وتسخين السجائر •

ورجل هذا شأنه من الصعب أن تجهد نفسك في منافسة آرائه وبحث مؤلفاته • • دعه يقل ما يقول ، وخذ منه وانفت بعد ذلك أنفاسك من حولك دون أن تنبس ببنت سفة • هو غنى حتى عن كلمة المديح تصدر من فمك ، ولا يحتاج منك الا أن تتكاتف معه في معركة العدالة لاعامة الصلات البشرية على أساس جديد •

ولكن نعود فنقول : كيف يتم له هذا ؟ من أجل الوصول الى معرفة تفاصيل المشكلة يحسن أن نقسم تفكيره الى ثلاث مراحل : مرحلة أولى هي عبارة عن فترة من الحساسية واللااخلاقية • ومرحلة ثانية نسميها بفترة التفلسف • ومرحلة نالمة تتم فيها نزعتة الاخلاقية •

والخطوط الرئيسية في فترته الأولى هي عبارة عن جنوحه الى العيش بدون محاولة اختراع أية دلالة في الحياة وبغير اعطاء معنى لهذا الوجود • كذلك نجد عنده معاناة لجانب التهديد الذي يتمثل في معاشنا الانساني على صورة موت مفاجيء أو ياس قاطع أو تلاش حاسم ، ويقول : اننى اعرف أنه ليس ثمة أى خط علوى أو حياة طوبوية طويلة ، ولا وجود للأبدية في حدود نطاق آخر سوى هذا النطاق المضروب حول حياتنا اليومية ، فهذه الاشياء المحيطة بى وتلك الحقائق المحسوسة لدى تحركنى وحدها • أما أصحابنا المثاليون فلا أظن أننى املك القدرة على فهمهم • وليس معنى هذا أننا أغبياء بالضرورة ، ولكنى رغم هذا لا أجد معنى للذة الخلود وسعادة الأبد •

ويأخذ كاهو المنزل من أسطورة زيزيف • • ذلك العبد الذى لم يمكنه أن يكف لحظة عن عبوديته • فهو يدفع الحجر الثقيل الى قرب القعة فى أعلى الجبل ثم يسقط منه ويتسحرج الى أسفل الجبل فيدفعه ثانية امامه ليعود فيهبوى من جديد • • وهكذا !! وماذا نفعل نحن أكثر من هذا ؟ نستيقظ وتتناول القهوة ونقفز الى الترام ونكث فى العمل عدة ساعات نتناول الطعام بعدها وننام ، ونعود فنكرر هذا الأسلوب الرتيب أيام الاسبوع متوالية • • فباستمرار تنور كالثور بحرك الساقية أو زيزيف الذى يدفع الحجر ، ولا تكف عن بذل الجهد ونضى بغير توقف ، ونحقق وجودنا بالحضوع لهذا المصير الماحل ، الحالى من المعقولة • فما من شئ يمكن تفسيره ، وما من شئ يمكن التأكد منه سوى

الموت .. وهنا ينهض الانسان ليثير الشكوك ويطلق الأسئلة فيجد نفسه محاطا بجدران اللامعقولة والعبث ، مأسورا بأغلال التفاهة والعلم .

وفي هذه اللحظة يتجه تفكيره نحو التفلسف ويتطلع الى التفسير . ويتأخذ في سرد الآراء . فما هنا نقطة تحول تبدأ عندها المرحلة الثانية ، وهي - كما سميناها - فترة التفلسف . لقد تكشف العبث من حولنا وأصبح حقيقة ثابتة ، وصار من الضروري أن يبدأ التفكير الفلسفي عنده من هناك . فاية حركة نحو البناء الفكرى لابد أن تنشأ حول هذا المحور الدائم الفاعلية ، وتنبئ على هذا الأساس البادئ الآخر .

فكل انسان فى رأيه ، هو زيزيف .. اننا ندحرج الحجر أمامنا مع علمنا بأنه سيعود الى أسفل الجبل من جديد . ولكننا نعلم أيضا أن قيمتنا كبشر تتركز فى استنفاد قوانا على مصطبة العلم . فزيزيف هو الاستعاذ الكبير عند كأمو - كما كان زاردشت عند نيتشه - وهو الذى شبع الانسانية بروح الاخلاص وعلمها كيف تهبط بالالهة لترتفع بالأحجار . كل شيء على مايرام فى نظره ، والعالم لا يتصف بخير أو بشر - ويكفى لارواء التعطش فى قلوب الأفراد أن يجهدوا أنفسهم فى حركة التصعيد نحو القيم . ونقطة البدء دائما هي الاعتراف بأن زيزيف سعيد .. سعيد بوعيه وقبوله لأحواله وتفانيه من أجل عمله الانساني وتضحيته فى عالم بغير تأييد ولا رعاية .

وهنا نجد أنفسنا بازاء لمحات من فلسفات قديمة ترد فى غضون أقواله وتسرى بين السطور فى أقاصيصه . اذ نجد منه قبولاً لوجوده المهدد بالفناء ونجد لديه استشعارا بالفرحة نتيجة لهذه المحدودية فى المعاش الانساني .. انه يستمد فرحه المباشر من وجوده ويلتمس رضا الشخصى فى حياته السالكة سبيل العلم . ومأساة المصير لا تأتى الا من فناء هذا الجسد ، مع أنه ، وحده ، عنصر الخير فى هذا العالم . وليس أمامنا الا أن نستنفد قوى الجسوم وأن ننتهب لذات الحس وأن نوسع من نطاق تجاربنا الممكنة .

ولكننا فى الحقيقة مضطرون الى أن نفرق بينه وبين الرواقية ، فاصحاب المذهب الاخير لا يطلقون اسم العبث على مايعجزون عن فهمه ويعتقدون بوجود مبدأ خفى للكون وسر مكون للحياة . كذلك يستسلم الرواقى للمصير ويحاول ادماج ارادته فى ناموس الكون ونظام العالم ، ويجعل رغباته تحت تصرف القدر . ويحاول الرواقى فضلا عن هذا احتقار سهواته وتحلى ميوله .. بخلاف مايتصف به الانسان الواقف

على العبث من نصرة عواطفه وتحمسه للانطلاق والتحرر . وهكذا نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نتلمس عناصر الرواقية في تفكيره بحت .

وبشهد كأم الحرب الأخيرة ويلمس بنفسه آلام البشرية ، ويماني من قريب مشكلات الإنسان الحائر بين أطماعه ومصالح الآخرين ، فنجد نفسه وقد بدأت تتبلور وروحه وقد أخذت تتشكل بصورة أخلاقية جديدة . وتكون هذه هي المرحلة الثالثة والأخيرة ، مرحلة التفكير الأخلاقي . والواقع أنه مادام العبث هو ماهية الوجود ، وما دام اللامعقولية هي نسيج الحياة ، فلا بد أن تكون الإحساس بالفسادة ، والفرحة المخمورة بنشوة العيش المجهول ، والناطقة المنسوبة بالرغبة في العمل الحالي من هدف ، مصدر الوحي الأصيل في أسلوبه الأخلاقي .

قد يرى البعض في هذا تناقضا وسخفا . . ولكن ما أحب هذا التناقض وذلك السخف إليه ! فانسياقنا على هذا النحو هو وحده الذي سيعطي لكل تصرف وزله الإنساني وفيثته الفردية . ويكفي أن تكون ذا نظرة عقلية نحو الحياة لتقيم أخلاقا ، ولا شك أن كأم يملك هذه النظرة . وأولئك الذين يرون في الأمر خطورة إنما يتولد عندهم هذا الشعور من تعريفهم للأخلاق . . فلها في نظرهم صورة تقليدية متعالة بالإحكام الغاضلة ، ومتخومة بالقواعد والأصول الذوقية . . مع أننا لو تسألنا ببساطة : ماذا تكون الأخلاق ؟ لوجدناها لاتعدو أن تكون أخبارا لموقف بالذات من أجل توطيد المصير الفردي . وأخلاق كأم تبدا من الفرد ، ولكنها تمضي في سبيلها حتى تأخذ في النهاية شكلا جماعيا .

ويتم هذا بطريقة واضحة وعلى نمط معين بمجرد اتفاق الناس على مواجهة العالم ومحاربة الشر ومقاومة الحب . فنحن أعداء للعالم ، ونأخذ عداوتنا منظر المعارضة والانتكار ، وباجتماعنا حول هذا الشعور وبالتفافنا حول ذلك الاعتقاد ، ترسم على أفعالنا معالم التجمهر وتتشرب حركتنا بروح التعاون ، وينتهي الفرد لتبدأ الجماعة . وهكذا تصبح رغبة الإنسان رغبة إنسانية . . ففي أول الأمر وضح الفرد لنفسه قيما خاصة مليئة بالفرور والإيمان بالعبث . ثم انحد الأفراد بنفس الفكر وعلى هذا الأساس عينة في صراع جماعي إذا العبث الكوني، فوضعوا قيما مشتركة عبارة عن العدالة واحترام الفكر وتقدير المشاعر والتحاليف على شكل صداقة إنسانية . وهكذا تتأسس الأخلاق بإيعاز من الصراع الأخرى ضد قوى الطبيعة .

بل هكذا يشترك كأم في الصراع السياسي وينازل الشر والتعاسة عمليا ثم يمضي بين الناس كإنسان متميز بارادة الخير . وهنا يولد الدكتور

رييه في قصة الطاعون ، فالسعادة ينبغي أن تكون هدفا لكل حيوية انسانية ، ولا بد على الدوام من نشدان الخير . وليس هناك مثل أوضح من الدكتور ريهيه في التعبير عن الثورة التي تهب اعلانا عن ضمير الانسان وهو بصدد معاناته من جراء وضعه مع الآخرين .

٥ - اليكسيس كاريل (١)

عقلية من تلك العقليات الحصية التي أفادتها الخبرة أكثر مما أفادتها المعلومات ، وذعن صوفي متطلع الى معاني الحياة بين المظاهر المعاشية دون توقف عن حلول المسطور والمقروء ، فهو مثال الرجل الذي يحس الانسان عند قراءته بأنه في حضرة مفكر ابتعد عن التفاصيل والتفت الى الكلليات ونظر في حقائق الأمور ، لا من حيث هي مبحث موقوف على نوع خاص من أنواع الدراسة ، وانما من حيث هي مجال للتأمل والتدبر في كل حين ، وعند كل إنسان . فثقافته أكبر من تعليمه ، وتربيته أكثر من معرفته ، فجاءت كتبه حية ينبض فيها الدم ، عميقة تأسر القلب ، واضحة وضوح العميقة المتزنة بعد أن اضطربت في كمينها عصارة العلم والفلسفة والأدب جميعا .

ذلك هو اليكسيس كاريل مؤلف كتاب «الإنسان ذلك المجهول» ولد في فرنسا بالقرب من ليون في سنة ١٨٧٣ . وبعد أن نال الدكتوراه ودرجة أخرى في العلوم سافر الى الولايات المتحدة عام ١٩٠٥ حيث اشترك في معهد روكفلر للأبحاث الطبية بنيويورك ولم يعد من هناك الى فرنسا مرة أخرى الا بعد أربع وثلاثين سنة أي في عام ١٩٣٩ ، واشترك بعد هذا في أعمال حربية حتى نوفمبر من عام ١٩٤٤ حيث مات تاركا تراثا علميا رائعا ومخليا بعض الكتب من غير اتمام . ومن مؤلفاته كتاب عن الصلاة وكتاب بعنوان (الطب الرسمي وطب الزندقة) وقصة كتبها في سن الثلاثين بعنوان (رحلة مدينة لورد) . وهذه القصة بوحى من زولا ومطبوعة في مجموعة تضم يوميات وناملات وإتهالات . أما كتابه عن « سير الحياة » فقد كان يزعم أن يجعله على طراز الإنسان ذلك المجهول ومكملا له . إذ جاء كتابه الإنسان ذلك المجهول فريدا في نمطه ، فذا في نوعه ، ومشجعا له على أن يتبعه بآخر من نفس الطراز . وقد اشتهر هذا الكتاب في الأوساط الثقافية جميعها : أوروبية وشرقية ، لما فيه من تجربة انسانية عميقة ونظرة علمية ممتزجة بروح صوفية جارفة .

وفد حاول كاريل أن يوقف هذا الكتاب بصمحاته الانسلاسة على دراسة الانسان من نواحيه المختلفة ، وكان يؤمن بأنه لا بد من أن نعطى تخطيطا عاما لما نقدمه لنا العلوم المختلفة من المساعدات اذا شئنا أن نترك حقيقة ذواتنا وأن نفق على ماهية نفوسنا . ومن الضروري في رأيه - علاوة على ذلك - أن نصف في تدقيق شامل وفي تفصيل كامل تلك العمليات الطبيعية والكيميائية والفسيولوجية التي تختفى من وراء ذلك الاتساق الاجمالى فى حركاتنا وأفكارنا . وكان مقسدا لهذا العمل أن يكون مستحيلا لو لم نسمح لنا أساليب المعيشة فى العصر الحديث من الملاحظة والتجريب ، ولو لم تقدم لنا المعونة من أجل تحقيق هذه الرغبة الهائلة . فيفضل المنتسبات العلمية التي تعنى بالنواحي المختلفة من الانسان استطاع الدكتور كاريل أن يجد التفاته وأن يربى بنفسه مجالات الحيوية الكثيرة لدى الأفراد .

وليس لكتابه هذا من غرض كما يقول هو نفسه الا أن يجعل تحت أيدى الناس مجموعة من النتائج العملية والحقائق الخاصة بالكائن البشرى الذى يحيا فى هذه الفترة بالذات . فعلى هذا النحو يمكننا أن نلمس جوانب الضعف فى مدنييتنا ونحس بما بدا يظهر عليها من اعراض التهاك والانهيار . فاذا صح أن هناك طائفة معينة نخصها بهذا الكتاب الذى بين أيدينا فاطننا تلك الطائفة التي أثرت الهروب من حياتنا الاجتماعية والافلات من أسر عاداتنا الحديثة وقيودنا المصطنعة . والكسيس كلريل نفسه واحد من هؤلاء ؛ إذ أثر فى آخر أيامه أن يعتزل فى جزيرة سانت جيلدا حيث أمضى بقية عمره .

ولماتمل كاريل حياة المجتمع الحديث أحس بأننا قد سفلت المسائل الشكلية عن أمور جوهرية فى غاية الأهمية بالنسبة الى الانسان فى معاشه وتصرفه ووجوده . ولعل حياتنا اليوم قد غلت أكثر صعوبة وتمقيدا وأشد اضطرابا وأدعى للتفكير فى أمر موقفنا منها بعد كل هذه التغيرات . وإذا كان للمعلم فى حد ذاته قيمة ما ، فذلك لأنه يؤثر فى كياننا بأجمعه ويجعلنا نرتد الى أنفسنا ونناقش أفعالنا ونجدد أخلاقنا . أما أن يكون العلم مدعاة للانتقال عن الانسان بهذه الاشياء العارضة فى حياتنا ، وبهذه المظاهر التى تنأى بنا عن الذوق والخير والصحة ، فذلك أكبر دليل على أننا لم نخطط للنورة التى أهدناها بأيدينا ، ولم نعد العدة من أجل أن نوجد متالا حيويا يحقق آمال الانسان وأمانيه قبل أن يرضى مطامعه وشهواته .

ومن هنا حاول كاريل أن يؤكد ظاهرة التكيف وأن يضعها فى

المربية الأولى من مظاهر الحيوية الإنسانية . وذلك طبعى بالنسبة الى عقليته التى ترى ضرورة المواءمة بين علوم العصر الحاضر وبين حياة الإنسان فى المجتمع . فاعلم الذى لا يفيد فى استناد الإنسان اليه عند حل مساكله المختلفة لا ينفع فى شئ ولا يؤدى الى نتيجة ذات قيمة . وظاهرة التكيف هى الأمل الوحيد الذى يفتح أمام الإنسان منفذا الى حياة مستقيمة كريمة بأزاء أحداث الحياة ودلائل الحضارة . ثم ان الدكتور كاريل يؤكدنا ويبين خطرها وهو يعلم أن الامر لا يقتصر على الاستفادة من جانبيها الميسولوجى ، وانما يمتد أكثر فاكتر الى الناحية الاجتماعية وهى الناحية الجديرة باعتبارنا لما نتصف به من الآدمية . فالمفكرون والفلاسفة يعرفون ظاهرة الجسم الطبيعية فى تكيفه مع البيئة ومع الحرارة والبرودة ومع المؤثرات الخارجية ، ويعلمون أنه قد كان من المستحيل على الأطباء أن ينفذوا قيد أنملة فى علوم الجراحة والتضميد لولم تكن هذه الظاهرة محل عنايتهم واهتمامهم . ولا بد لهم بعد ذلك أن يتعظوا بالتقدم الهائل الذى أحرزته الأطباء نتيجة لالتفاتهم الى هذه الحقيقة . اذ أنهم يستطيعون فى باهم أن يقيموا علوما فى غابة من الخطورة على أساس من بحوثهم لظاهرة التكيف الاجتماعى .

فالعلاقات الحيوية العقلية تجتج الى خدمة الفرد وإعانتته على أداء مهماته . مثال ذلك أن الإنسان يندفع عادة وراء فضوله ورغبته الجنسية ، وطموحه وحبه للمال حتى يعجز نفسه فى أجواء غير مألوفة لديه أو لعلها تصل الى درجة المعادة له . وما هنا ينحرف من ضرورة الغلبة والانتصار على العناصر التى تحيط به ، أو أن بكبت الدوافع التى تشب فى صدره وتنازع فى خاطره . ومن المستحيل أن يتم لنا العمل الأخير للقضاء على النزعات الباطنة من غير أن نغنى بالتكوين الفردى المستقل للإنسان . إما عن العمل الاول ، وأعنى به الغلبة والصراع مع العناصر المحيطة والظروف المجتمعة ، فلا شك أن الإنسان يحتاج عند النزول اليه والاشتباك فيه الى قوة شخصية وطاقة نفسية يعينه على أن يطمح ولا يطمع ، وأن تمتد يده بالحق ، وأن يضرب فى صفوف الخير ، وأن يسعى بغير أن يسعى سعيه الى الآخرين . ليس هذا فحسب . وانما يدخل ضمن عملية التكيف الاجتماعى حرب الإنسان عند اللزوم . فالهروب لا بد منه فى كثير من الايام وخاصة عندما يستحيل النمو الصحيح والتكامل المتروط مع المجتمع الذى نعيش فيه .

فهناك أشخاص لا يستطيعون أبدا أن يتكيفوا مع الجماعة . من بين هؤلاء ضعاف العقول ، ومن بينهم من سلم عقله ولكنه أمضى فترة طويلة

بين الاشرار والأوغاد حتى استحبال عليه أن يعود من جديد فيتكيف مع الحياة الاجتماعية السلمية . وإن لم يستطع علماء الاجتماع أن يستفيدوا من هذه الظاهرة فأغلب الظن أن علومهم ستكون قليلة النفع بالنسبة الى المستقبل . ومن هذا كله نرى أن أهم ماضي ظاهرة التكيف هو أنها تفتح أبواب الأمل للإنسان المسكين في تقبله وارتقائه الذي يحدث على صورة ونبات ونهضات متفاوتة أو حركات طورية مستديمة .

ثم فى هذا الكتاب الذى وضعه كاريل تفصيل دقيق لفكرة الزمن . ولأول مرة فى تاريخ علم النفس يأتى باحث ليقدم مثل هذه الدراسات القوية العميقة فى آن واحد . لقد حاول أن يحدد أنواع الزمن فجاءت أربعة ، من بينها زمن جديد بالمرّة هو الزمن الفسيولوجى . وكما استطاع كاريل أن ينتقل بظاهرة التكيف من مجالها العضوى المحدود الى مجالات الحياة الفسيحة ، حاول ما هنا فى كلامه عن الزمن أن يبرز أهمية الزمن الفسيولوجى من الناحية البيئية الحاصلة . وهو فى أصله عبارة عن الوقت الذى يستغرقه الجرح حتى يلتئم أو الذى يمر على العضو الجسدى إبان تكوينه .

وتكلم بإفاضة عن الزمن النفسى فقال انه نوع من القياس الشعورى. لكمية العواطف والانفعالات التى تتدفق من باطن الوجدان ومن داخلية الفؤاد ساعة تأثره وتجاوله مع الوقائع الجارية فى حياتنا الخاصة أو العامة . وإذا كان يمكننا القول بأن الزمن النفسى يعتمد على شئ سواه فلن يكون ذلك الشئ غير الذاكرة الانسانية . ان الذاكرة هى التى تجعلنا نحس بمرور الزمن وبتواصله على قدر ما تعيننا الأحداث فى الخارج أو تصوراتنا الخاصة داخل نفوسنا . والدليل على ذلك أن تكوين شخصيتنا على وجه التعميم قائم على أساس من تذكرنا للتاريخ الفردى. واستحضارنا لما جرى لنا فى الأيام الماضية .

والملاحظة الثانية التى يسوقها كاريل فى تعليقه على الزمن النفسى هى التى يعتمد عليها فى تأييد وجه الاختلاف والتباعد بين كل من الزمن الفزيائى والزمن النفسانى . فها هنا يذكر أن الزمن الطبيعى (الفزيائى) الذى يمضى علينا فى سن الطفولة والبلوغ لايزيد على ثمانية عشر عاما ، بينما تزيد سنوات النضوج والشيخوخة فى عمر الفرد على الخمسين أو الستين . فالإنسان يبدأ بفترة نمو قصيرة ثم تعقبها فترة تمام وانحلال طويلة . ومع هذا فإن الزمن الفزيائى يفقد كل قيمة هنا تبعا لشعور الإنسان بأن سنوات الطفولة طويلة وبطيئة بينما يحس أن السنوات تكون قصيرة جدا أثناء الشيخوخة . وهذا يثبت مفارقة عجيبة ويبرهن

على أن الزمن النفسى محل اختلاف دائما فى تقديره والاحساس به وتعداده
جزئياته عند الأفراد .

وهناك يجرى قلم كاريل بفقرة تعد من أرفع ألوان الكتابة الأدبية .
يقول « تبدو لنا أيام طفولتنا كما لو كانت بطيئة جدا . أما أيام نضجنا
فتمتاز بسرعتها التى تبعث على القزع . وقد يكون هذا الشعور ناجما عن
أننا نضع الزمن الطبيعى بطريقة لا شعورية داخل إطار المدة . ويبدو
لنا الزمن الطبيعى مختلفا من غير شك عن تلك المدة بصورة عكسية . إذ
ينزلق الزمن الطبيعى بسرعة واحدة بينما تنقص سرعتنا نحن دائما .
ويشبه ذلك نهرا كبيرا يجرى فى سهل ، ويمشى فى ذلك السهل انسان
نشيط محاذيا النهر منذ طلوع النهار . وتبدو له المياه آتية كسولة ولكنها
تزيد من سرعتها شيئا فشيئا . وعند الظهيرة لا تسمح المياه لذلك
الانسان النشط بأن يتخطاها . أما إذا اقترب المساء فانها تضاعف من
سرعتها ، وغالبا ما يقف الانسان بينما يمضى النهر فى طريقه بغير اشفاق .
والحق أن النهر لم يغير قط من سرعته ولكن سرعة خطونا هي التى نقصت .
ومن الممكن أن نعزو البطء الظاهر فى بدء الحياة ، وقصر المدة الختامية الى
أن السنة كما نعلم تمثل لدى الطفل والشيخ نسبيا مختلفة من حياتهما
الماضيتين ومع ذلك فإن الأكثر احتمالا هو أننا ندرك ادراكا غامضا مشى
زماننا الداخلى الذى يبطئه الى غير حد والذي يمثّل فى عملياتنا
الفسيولوجية . وكل منا هو الانسان الذى يجرى على طول النهر ويعجب
حيثما يقتصد تزايد سرعة مرور المياه » .

وأخطر وأهم من هـلـكـه ما يقوله الكسيس كاريل عن ظاهرة
التصوف ، والذي يمتاز به هذا الجانب النظرى فى عرضه هو أنه امتزج
بروحه وصادف تجاوبا مع نفسه ولاقى ميلا واندفاعا هائلين من داخلية
ذاته يؤيدان تفكيره وهواه . وحماس كاريل النظرى فى العرض الفلسفى
لهذه الظاهرة لم يكن مجردا من التجربة الشخصية ولم يكن محروما من
التأييد الحيوى . فكاريل متصوف قبل أن يكون فى عداد العلماء ،
وجرت عليه نزعة تلك متاعب كثيرة ، إذ اعتبره رجال الكنيسة خارجا
على أحكام الدين . وبعض أقواله تذكرونا بالوثنيين الأقدمين . قال فى
يومية بتاريخ ٣١ يوليـة سنة ١٩٤١ : « يستطيع الدين بقدرة فائقة أن
يعين الانسان على ملاحظة قواعد الحياة بناء على ما يضيفه العنصر العاطفى الى
العنصر العقلى . ان الناس مهثوثون على نحو يجعلهم محتاجين الى التجاوب
مع كائن حي أكثر من تجاوبهم مع فكرة ما . وكبر من الناس قد ضحي
بحياته من أجل وطنه ، ولكن التضحية تكون أكثر امتاعا اذا كان موتهم

من أجل نابليون • ان حب الرجل أقوى من حب الفكرة • ان الراهبة التي تقوم منهكة في الرابعة صباحا كيما تبدأ عملا لا ينتهي أبدا ، انما تبذل هذا المجهود المخيف حبا في المسيح وحبا للمساكين والصغار ، وليس ذلك من الشعور بالفيرية أو من الرغبة في شغل عمل بين الناس • ولذلك فان الدين يبت في السلوك عنصرا عاطفيا » وهذا الكلام على صحته وعمقه لا يلائم جماعة المتدينين الذين يريدون التجريد ويزعمون الخلاص في تجربة الروح بين أجراس الكنيسة وانشاد الآباء •

ومن ابتهالاته التي نشرت في نهاية قصة مدينة لورد قوله : الهى : أشكرك لأنك حفظت لى الحياة أمدا أطول من الامد الذى خصصت به زملائى الأقدمين • قبل أن تطوى الكتاب هينى من لديك. فضلا يرينى ماخفى على حتى الآن • لقد كانت حياتى كالصحراء بسبب حرمانى من معرفتك • • فلتأمر على الرغم من الخريف بأن تزهو الصحراء • وسنكون كل دقيقة من الايام التى تبقت لى موقوفة لجلالتك • ولا أطمح في شيء من أجل نفسى سوى رحاك • وسأبقى بين يديك كالدخان الذى نحمله الرياح. فأعطني النور حتى أفنى على أعانة أولئك الذين أحبه • ومن كلامه أيضا فى هذا الباب : الهى • خذ بزمامى بعد أن تهت فى الظلام • وسأفعل كل ماأوحى على إرادتك بفعله • ينبغي أن أقترب من جلالك يا الهى بكل نقاء وتضرع • فكيف أصلح الشر الذى تسببت فيه للأخرين وآتى اليوم خيرا كنت قد قصرت عن فعله ؟

ومن ابتهاله ليلة عيد الميلاد : أى الهى • كم أسف لاننى لم أستطع ان أفهم أشياء من العبث أن نحاول فهمها • فالحياة لا تحنوى على الفهم وانما على الحب ومساعدة الغير والصلاة والقيام بالأفعال. فليكن أجلى متأخرا يا الهى ، ولتأمر بأن تظل الصفحة الأخيرة من الكتاب غير مكنوبة حتى يمكن أن يضاف فصل آخر الى هذا الكتاب الفاسد • تكلم فعبثك الحفير منصت لك • انه يهيك مابقى له ، ويضحى من أجلك بحياته كما لو كانت صلاة • انه يطلب اليك أن تهديه سواء السبيل • • سبيل البسطاء والمجبنين والمصلين فاغفر له كل الاخطاء التى جناها فى حياته • واعط النور من كان جاهلا بالمره • فكل لحظة من الزمن تسمح له بأن يحيها مستمر لتحقيق مرادك فى السبيل الذى تختاره أنت من أجله • أى الهى • فى هذا اليوم لذى يعيد ذكرى ميلاد ولدك ، أجعل منك النهاية الكلية لذاتى ، وأرسم عليك حدودى أسفا لاننى قد مررت خلال الحياة كالاعمى »

فالى هؤلاء الذين يؤمنون بالباطن من أهل التصوف أقدم هذه الشخصية التى آمنت بالروح وهى فى أسفل مباحث المادة ، وتسربت

بالنزعة الصوفية وهى فى غمار العلم الخاص ، واستطاعت أن تنفذ الى السماء بين ضوضاء المدنية المنرفة وجلبة الحياة الصارخة وناموس الطبيعة المبسوط .

٦ - ألكسيس كاريل والانسان ذلك المجهول

يقول كاريل فى مقدمة كتابه : ان الذى ألف هذا الكتاب ليس فيلسوفا وانما هو رجل من رجال العلم . لقد أمضى الجزء الأكبر من حياته فى المعامل يدرس الكائنات الحية ، وأمضى جزءا آخر من حياته فى العالم الفسيح يتأمل الناس ويحاول أن يفهمهم . وليس يدعى معرفة الأشياء التى توجد فى مجال خارج عن المجال العلمى .

يبدأ كاريل كتابه بفصل عن ضرورة معرفتنا لأنفسنا يفرق فيه بين العلوم التى تدرس المادة الجامدة والعلوم التى تدرس الكائنات الحية . يقول ان هذه العلوم الأخيرة وما يتعلق منها خصوصا بالفردية الانسانية لم يتقدم على نحو ماتقدمت علوم المادة الجامدة ، ولا يزال حتى اليوم فى مرحلته الوصفية . فالانسان كل لا ينقسم ومع ذلك فهو يبلغ درجة كبيرة جدا من التعقيد . ولا يوجد هناك منهج واحد يصلح لدراسته وانما يمكن انما ذلك من وجهات نظر مختلفة ومن نواح متعددة .

وعزو كاريل ناخرنا فى علومنا الخاصة بالانسان الى ثلاث مسائل : أولاها : طريقة الحياة التى كان يحياها آباؤنا . وانيتها : تعقد طبائعا وناليتها : بناؤنا الروحى . ولا شك فى أن التطبيقات العلمية التى جرت عقب ظهور الاكتشافات الحديثة قد حولت من نظام وجودنا المادى والعقلى وأثرت فىنا تأثيرا عميقا . وأهم من هذا كله أنها ردتنا الى نفوسنا ردا عنيفا . وجعلتنا نستشعر فداحة الحرم الذى ارتكبناه فى حق الانسان حينما أهملناه طيلة هذه الدهور وبذلنا كل اهتمامنا من أجل الأشياء الموجودة فى الخارج . ان البراعة فى الأداء العلمى وفى البحوث المنهجية وفى التطبيقات النظرية والعملية هى أكبر دليل على أننا قد شغلنا بهذه الأشياء الى الحد الذى جعلنا ننسى أنفسنا ونطوى وجودنا ونهمل كيانتنا .

وقد كان الأولى دائما أن يكون الانسان مقياسا لكل شيء ، فإذا بنا ننظر الآن لنراه غريبا فى هذا الوجود ، ونحس بشذوذه فوق الأرض التى هى من خلقه واعداده ، ويرجع السبب فى ذلك الى أنه لم يستطع أن ينظم العالم من أجل نفسه ، ولم يملك غير معرفة وضعية ساذجة بطبيعته

الخاصة • ويمكنك أن نتأكد من ذلك بأن تراقب الدول ذات الحضارات والمدن الصناعية فتجد أنها هي الأصل في الانحلال الذى يدعنا مسرعين كيما نعود الى البربرية والتوحش • فالحق أن مدينتنا ومدنيتا الذين سبقونا قد خلقت أحوالا سيصعب على الإنسان أن يجيا فيها ، وسيجد مشقة في أن يجارها مجارة معقولة • ويؤس الإنسان في هذه الظروف إنما يكتشف لنا عن جوهر وجوده ويرينا أنه في انقطاعه وغربته بين مظاهر المدنية الحديثة ، لا يأنس الى التقدم الملحوظ في المنشآت السياسية والاقتصادية والاجتماعية ويحس بالقلق من جراء التأخر في علوم الحياة وعلوم الإنسان • ودواء كل ما يعانيه الإنسان في الوقت الحاضر من الآلام والمخاوف كما نرى هو شيء واحد وأعني به تلك المعرفة العميقة بنواتنا والالام الكافي بدخائل نفوسنا •

ويرقد كاريل فصولا خاصة بمظاهر الحيوية الانسانية من جسمية ونفسية وعقلية حتى يأتى الى هذا الباب الذى نلده من أهم ابواب الكتاب وهو الذى يفرس ظاهرة التصوف •

يقول صاحبنا انه قد بدأ يجد متعة في دراسة الزهد والتصوف وقتما بدأ يهتم بالظواهر التى تنبع من باطن النفس الانسانية وما وراءها • لقد تعرف على بعض المتصوفة والقديسين واطلع على كثير من حقائق التصوف ولا يسه بعد هذا الا أن يعترف بوجوده وأن يقر كينونته • ولا يرضى عن هذا بطبيعة الحال بعض الحرفيين من رجال الدين أو العلماء المتخصصين ومع ذلك فهو لا يملك — كما يقول — الا أن يضع التصوف بين مظاهر الحيوية الانسانية الأصلية • فالحق — وهذا هو الغريب في رأى كاريل — أن الانسانية قد تأثرت بالمشرب الدينى أكثر مما تأثرت بالفكر الفلسفى ويصيب كاريل على الحضارة الحديثة أنها قد جعلت الناس — حتى المتدينين يبتذلون هذه الظاهرة وينسون دلالتها القديمة • ثم يقول : « لابد من أن نقبل تجربة الصوفية كما يطمونها لنا ويستطيع اولئك الذين عاشوا ، هم انفسهم ، حياة الصلاة ان يحكموا عليها • فالبحت عن الله مشكلة شخصية بحثة في الواقع ، ويميل الإنسان — بفضل حيوية شعورية خاصة — نحو حقيقة خفية تقطن العالم المادى وتمتد خارجه ، ثم يلقى بنفسه في أشجع مخاطرة يمكنه أن يجرؤ عليها • وحينئذ يمكننا أن نعتبره بطلا أو مجنوناً ولكن لا ينبغي علينا أن نتساهل ما اذا كانت التجربة الصوفية كاذبة أو صادقة او ما اذا كانت تمثل رحلة تقوم بها الروح خارج حدود عالمنا واحتكاكا بالذات العلية • ويجب علينا أن نرضى

بان نأخذ عنها فكرة عملية ، فهي فاعلية فى ذاتها وتعطى من يزاولها ما يطلبه : الفترة على ضبط النفس والسلام والفنى الداخلى والقوة والحب والله .

وتبقى من الكتاب بعد ذلك أربعة فصول ، يتحدث احدها عن الزمن الداخلى وينحلت ثانيها عن وظائف التكيف والثالث تحت عنوان الفرد والرابع أو الاخير يتعلق بإعادة بناء الانسان من جديد ، وحديثه فى اول هذه الفصول الأربعة النهائية عن الزمن يعد من أجمل وأقوى الأحاديث التى قيلت فى هذا الموضوع بالذات .

وهناك أنواع من الزمن : زمن طبيعى وزمن رياضى وزمن نفسى وزمن مسيولوجى . أما عن حقيقة الزمن الأول فهو تختلف تبعاً للأشياء التى تدخل فى اعتبارنا . فالزمن الذى نلاحظه فى الطبيعة لا يملك وجوداً خاصاً ، انه مجرد طريقة لوجود الأشياء . أما الزمن الرياضى فنحن نخلفه بجزئياته خلقاً ، وهو نجربد لا يمكن الاستغناء عنه فى بناء العلم . ويمكن أن نشبهه بخط مستقيم ، تمثل كل نقطة متتابعة فيه لحظة من اللحظات . وقد استبدلت هذه الفكرة منذ عهد جاليليو بتلك التى نجلبها من الملاحظة المباشرة للطبيعة . أما فلاسفة العصور الوسطى فقد نظروا الى الزمن بوصفه عاملاً يحيل المجردات الى وقائع مجسمة ، وهذا الفهم أشبه بفهم منكوفسكى منه بفهم جاليليو . وعندهم كما عند منكوفسكى وأينشتاين وعلماء الطبيعة المحدثين أن الزمن فى الطبيعة يلازم المكان ملازمة تامة .

أما الزمن الداخلى بنوعيه النفسى والفسيولوجى فهو تعبير عن تغيرات الجسم وأفعاله الحيوية خلال الميضية ، ويعادل التتابع الذى لا تقطع فيه لحالاتنا البنائية والمخلطية بجوانبها الفسيولوجية والعقلية التى تكون شخصيتنا . وهو بعد نفوسنا من ناحية الجسد ومن ناحية الروح . والحق أن الزمن الفسيولوجى ، وهو أحد فرعى الزمن الداخلى، ينظر اليه بوصفه بعداً ثابتاً مكوناً من سلسلة التحويلات العضوية فى الكائن البشرى منذ ادراكه الى موته . ويمكن اعتباره حركة مثل الحالات المتتابعة التى تبني بعدنا الرابع تحت أنظارنا .

ومعنى هذا أنه يمكن وضعه جنباً الى جنب مع الزمن الطبيعى الذى يسجل التغيرات فى الأشياء الخارجية أو فى الطبائع الجامدة . أما الوجه الآخر للزمن الداخلى وهو الزمن النفسى فيمكن الدخول اليه من باطن الشعور حيث لا نسجل زمناً طبيعياً وإنما نسجل حركة الشعور نفسه ، وهى سلسلة الحالات التى تتواتر من تأثير متبته يأتى من الخارج . فالزمن

أو المدة العقلية ليست لحظة تأتي بعد لحظة وإنما هو التقدم المستمر للماضى ولا يمكن تحديد مدى الحركة المتصلة في الشعور . ويلاحظ أن القياس الفردى الذى تتبعه في قياس الزمن الطبيعى لا يصلح ماعنا على الإطلاق في كلا الزمنين ، الفسيولوجى والنفسى ، لأن الأفراد يختلفون في أمد النمو الجسمى كما يختلفون في مدى التقدير الشعورى . فلا يمكن الاتفاق على تحديد كمى مضبوط بين كل الأفراد ويقول العقاد في هذا المعنى :

لحظة	ترفع عمرى	حلباً متصلات
رب عمر طال بالز	فصحة لا بالسنوات	
كالسموات نراها	في شبائك الحلقات	
رب آباد نجلت	من كوى مختلفات	
وقطرات زمان	ملأت كأس حياة	

أما عن وطائف التكيف في الفصل التالى فيقول كارليل إن الإنسان يتركب من مادة طرية متغيرة قابلة لأن تتفكك في بعض الساعات ، ومع ذلك فهو يدوم مدة أطول مما لو كان قد صنع من الفولاذ ، وهو لا يبقى صحسب ، وإنما يتغلب دائماً على الصعاب والأخطار التى تكون في الخارج أو في الوسط الذى يعيش فيه ، ويصلح أكثر من الحيوانات الأخرى لأن يعيش في الأجواء المتقلبة .

وترجع هذه الميزة الى صفة خاصة بجسم الإنسان من ناحية الأخطار والأنسجة ، فيتلقى الحوادث بليونة ظاهرة ويتغير اذا اقتضى الأمر بدلا من ان يبلى ويهيج نفسه دائماً لمواجهة ما يجد . وقيمة هذه الظاهرة تبدو بوضوح من أنها تبقى على الباطن فلا يتغير ولا يتحول على الرغم من الضعف والليونة في الأنسجة . وفي التنظيم الحديب لحياة المدنية لم نعط اهتماما لهذه القدرة مع أهميتها البالغة لى بالنسبة لتطور البشر ومع أن كل تحول أو تكيف في نفوسنا يتم عن احتكاك بمؤثر خارجى .

والفرد هو الحقيقة الوحيدة التى يمكن العثور عليها في الطبيعة وهو الشيء الواقعى المائل بين أيدينا ولا يتم مسماه عن أى تجريد . ويخطو في هذا الفصل « السابق على الأخير » حيب يتكلم عن الفرد، خطوة جبارة نهز قوائم العلم وترعب أصحاب النظر الوضعى . فالعلم لا يعترف إلا بما هو جزئى ولا يتقدم في مجال البحث الا معتمدا على الأشياء الموجودة التى تخلو من صفة التجريد والثى لا ترتفع الى عالم الفكرة والمثال . أما كارليل فيعارض هذا الرأى ويذهب الى حد الاعتقاد بأننا نحتاج مما الى ما هو عام وما هو خاص أو ما هو كلى وما هو جزئى اذا ما تصدينا للفرد كموضوع

من موضوعات الدراسة ويقول : ان حقيقة العام والكلية لا يمكن الاستغناء عنها في بناء العلم ، لأن روحنا لا تتحرك ببساطة الا بين المجردات •
فالأفكار هي الحقيقة الوحيدة عند العالم الحديث كما كانت عند أفلاطون اذ ان الحقيقة المجردة تعطينا معرفة بالقائم المائل ، والعام يجعلنا ندرک الجزئى ••• بيد أن هذه الأفكار تتغير وتنمو بدلا من أن تبقى ثابتة في جمالها كما أرادها أفلاطون ، وذلك عندما ترتوى عقولنا بالماء المتدفق من منبع الحقيقة التجريبية •

فمن هذه الناحية يريد ألكسيس كاريل منا أن نضع كلا من الخاص والعام أو الكلى والجزئى في تصورنا للانسان جنبا الى جنب عندما نقبل على دراسته ونقدم على البحث في مشنونه • ولكنه يمود فيحذرنا من خطر التجريد أو النظرة الكلية وينبهنا الى أنه ليس من الطبيعى أن يجهل المجتمع الحديث الوجود الفردى المستقل •

فالمجتمع الحديث لا يضع في حسابه الا تلك الموجودات الانسانية ولا يربط نفسه الى أفراد معينين • وهذا هو الذى أدى الى اختلاط الأمور والوقوع في أمتنع الاخطاء • ولو احتفظ المجتمع بالدوات المتوحدة وبالأفراد المستقلين لاستطاع من بعد أن يرتفع بهم وأن يفهمهم التقويم الكافى لمواجهة الظروف الحديثة ، ذلك لأن هؤلاء الأفراد يحتفظون بشخصيتهم ولا يمكن أن ينزلوا بأنفسهم الى مسنوى الرمز ، ومن هنا فلاحظ أن أكثر الشخصيات الكبيرة كانت تعزف عن الاختلاط بالناس والدخول ضمن طوائف معينة والاندراج تحت صنف خاص •

وفى النهاية أى فى الفصل الأخير من هذا الكتاب الرائع يختتم كاريل كلامه بقوله : ان الساعة قد حانت لنبدأ العمل فى تجديد انفسنا بيد اننا لا نضع الحطة ، فهذه من شأنها أن تكتم أنفاس الحقيقة الحية داخل أغلفة مغلفة وأن تحول دون اندفاع القوى الحفية كما تحدد المستقبل حسب عقولنا ومواهينا • لابد وأن نهض بأنفسنا وأن نهضى قدما بحيث نحرر أنفسنا من الحرفية العمياء • ولابد أيضا من أن نفرض كل امكانياتنا وأن نعمل على تحقيقها بكل ما تتصف به من تعقيد وخصب • ولقد كشف لنا علوم الحياة عن أهدافنا ووضعت تحت تصرفنا كل الوسائل التى توصلنا اليها • ولكننا لانزال غارفين فى العالم الذى أنشأه علوم المادة الجامدة بدون أية مراعاة لقوانيننا الطبيعية • وهو عالم لم يخلق من أجلنا لأنه وليد خطئنا العقلى وجهلنا بأنفسنا • ويستحيل أن نتكيف مع هذا العالم • واذن فلا بد من أن ننور عليه وأن نغير قيمه وأن ننظمه

من جديده وفق هوانا • والعلم يجيز لنا اليوم أن ننمى كل قوانا الكامنة
فيها • فنحن نعرف ما غمض من آلياتنا الفسيولوجية والعقلية الحيوية
وأسباب ضعفنا ، ونعرف أيضا كيف حددنا عن القوانين الطبيعية وكيف
لقينا جزاءنا في النهاية ولماذا صرنا نخطئ بخط عسواء • وفي نفس الوقت
نبدأ في اكتشاف طريق النجاة خلال ضباب القبح • اذ لأول مرة في تاريخ
هذا العالم أمكن مدنية من المدنيات عندما وصلت الى بدء انحلالها أن تفق
على أسباب الشر فيها • وقد يعي الانسان كيف يمكنه أن يستغل هذه
المعرفة وان يتحاشى بعضا من القوة العلمية الحارقة تلك الضربة التي أصابت
كل الشعوب الكبيرة في الماضي وينبغي أن نتقدم في الطريق الجديد منذ
الآن ...

وهكذا ينهى ذلك الصوت الحزين ، الذي هو صوره العالم الذي
نشاهد بعيني رأسه آلام البشرية وعانى بقلبه صعاب الحياة وشئ بروحه
طريقا بين متاعب الأرض كيما ينفذ بعد الى عليين حيث يستمتع الناس
بالحياة الطوبوية بين جدران الواقع السميكة وفي حرارة الايمان القوي ،
وعلى صورة السباب الخالد •

الباب الرابع الفلسفة الرمزية

١ - جان بول سارتر

(الفيلسوف هو رجل يجرب دائما ويرى ويسمع ويشك وبأمل .
ويحلم بأشياء غريبة .. انه الكائن الذى يهرب غالبا من نفسه ، ويخاف
غالبا من نفسه ، ولكن فضوله يرتد به دائما الى نفسه مرة أخرى .)
« نيتشاً »

اهم شيء يستوجب النظر في حياة الاديب وعمله وأسلوب تفكيره
هو تلك اللغة الاصيلية التي ينبني عليها اتجاهه النسختي في فهم
الحقائق وفي تبين الامور . فليس من المجدي أن يظل الانسان متابعاً
لقرائه عن ادب بالذات دون أن يظفر بلغة أساسية تكشف عن
العمود الفكري الذي يدور حوله انتاج هذا الاديب ودون أن يقف على عتبة
من أعصاب فكره . ومن الصعب ولا شك ونحن بصدد فيلسوف اليوم - جازي
بول سارتر - أن نجد هذه اللوحة القائفة في محور أعماله خاصة ، وأنه
لم يكف بعد عن التأليف ولم يكن بعد محدود من المؤلفات ، ولم يكن
واضحاً تمام الموضوع بالنسبة الى بني وطنه من النقاد فضلاً على أبناء البلاد
الآخرى .

ولكن شيئاً بسيطاً أذكره عن سارتر يكفي لأن يجعلك تعرف تماماً
قصارى ما يرمى اليه الرجل ومدى ما سوف يحصل عليه من نجاح .
شيء واحد بسيط نذكره عن سارتر فتكون فيه الكفاية لرفع هذا الغموض
الاسطوري الذي يحيط بالرجل ، فالرجل فرنسي .. وكلمة فرنسي
تشير الى طبيعة خاصة في ذلك الشعب ، وهي أنه يميل الى التفكير ..
فالشعب الفرنسي واللغة الفرنسية والادب الفرنسي شيء من نجاج
العتل .. فأميل الشعوب الى صيغة التفكير هم سكان فرنسا ، وأقرب
اللغات الى حديث العتل هي لغة الفرنسيين ، وأكثر الآداب جنوحاً الى
اللاهنية هي آداب الشعب الفرنسي . أستغفر الله ! فان كلمة فرنسا
كادت تشير في قاموس اللغة والآداب الى كلمة تفكير ، ولعلها صارت رمزاً
في العالم كله للون من ألوان الثقافة لا مثيل له في بقية البلاد ولا يسبقه

في هذا المضمار سابق . ومن هذا كله نتأدى الى أن فرنسا امة مفكرة بأدابها ولغتها وإنتاج أبنائها . . انظر الى ديكلوت والى أوجست كونت والى بول فاليري والى أندريه جيد . . فولتير . . مونتسكيو . . بول كلوديل . . كل أولئك انما يثبتون هذا الاتجاه الغالب على العقلية الفرنسية ويؤكدون أن أنماط الأدب في العصور القديمة والحديثة انما كان اتجاهاها الى التعمير المشرب بالصيغة الفكرية ، وكان هدفها البدء من نقطة أساسية في تشريع العقول .

وجاء سارتر وأواد أن يخرج على ما هو مألوف لدى الفرنسيين وشاء أن يقلب اتجاه التفكير وأسلوب الانتاج بأكمله ، وأن يضع علامة المنحنى الادبي الشامل بطريقته في الكتابة والتأمل . أراد أن ينف على رجليه أمام هذا التيار العنيف من تراث لفة بأكملها ، واحتاج الى قوة الأبالسة من أجل صراع الأمواج . وصاح صيحته فأطاحت بأسلوب التفكير القديم ووضعت أساسا جديدا للنظر العقلي . ذلك أن الاقدمين قد اتخذوا من العقل نبراسا لأعمالهم وأساسا لفنهم . . اما هو . . أما سارتر . . فقد جعل من الشعور الباطني نقطة البدء الأولى لكل فن ولكل أدب ولكل فلسفة . . حتى الفلسفة صارت تتبع عنده من داخل الشعور ومن صميم الوجدان . ومن هنا تأتي خطورة الرجل . . ومن هنا نلمح أساس تفكيره في كل ما انتج ، ومنهـج أدائه في كل ما أخرج . كان الفرنسيون يعبدون العقل ويتخلدونه طابعا خاصا لأعمالهم . . فحاد هو بالتيار وانحرف باتجاهات الفن والأدب الى ماضيات الباطن الشعوري يستقى منها المايير والقيم النقدية . وهذه هي اللغة الأصلية واللغة الأساسية التي تستطيع أن تبدأ من عندها في فهم الرجل وتقديره على السواء .

في فهمه . . لأن كل مؤلف عليه اسمه لا يخرج عن أن يكون رمية في الاتجاه نفسه . وفي تقديره ، لأن كل ما ينسب الى سارتر بعد هذا المجهود العنيف الجبار لا يؤدي الى إعطائه قيمته الحقيقية ووزنه ! الصحيح ، أو بمعنى أصح أريد أن نفهم من هنا كله ان اسم سارتر

يتسم الى انقلاب تام في أسلوب التفكير وفي منهج النظر العقلي والادبي
وفي التقويم النقدي للمظاهر الفنية .

ولا ينبغي أن يغيب عن أنظارنا ، ونحن في هذا المقام ، أن سارتر
أو غيره من الفرنسيين الأصلاء لم يكن من الممكن بالنسبة اليهم أن يلتفتوا
هذه اللقطة الى طبيعة التفكير نفسها ماداموا هم أنفسهم مشبعين بها ،
لا يتصورون غيرها ولا يسيغون سواها . ولكن أمكن هذا بالنسبة الى
سارتر عندما جاءه الوحي من خارج فرنسا على يدى كيركيجار فى
مناقشاته لهيجل وعلى يدى هيدجر فى كتابه عن الوجود والزمان وعن
ماهية المتأفزيقا . وكذلك استطاع أن يتخذ نقطة بدئه من هنالك بعد
استلهام كتابات برجسون عن الوجدان أو مايسمونه فى علم النفس
بالحدس . فقد كانت هذه البحوث التى دبرها براع برجسون من أكبر
المشجعات له على المضى قدما فى هذا الفتح الجديد . ولا يمنع هذا كله أن
يكون سارتر رغم ذلك كله هيجليا بالمعنى الصحيح .

وحينما نقول عن سارتر : انه قد اتخذ أسلوبا فى التفكير ومنهجاً فى
الاعداد الفنى متاييرا تمام المتأيرة ، ان لم يكن معارضا تمام المعارضة ،
لأسلوب السابقين عليه فى الاشتغال بالأدب فى فرنسا . . . فلا يعنى هذا
مجرد تفسير شكلى فى طريقة أدائه ، وإنما يعنى انقلابا كاملا فى كل ما
تمتد اليه يدها بالتحريير أو التحليل أو التفسير . أو بعبارة دقيقة موجزة
ان سارتر قد اعطى ظهره للتراث الفرنسى (أو الانسانى الى حد ما)
وبدأ خط السير فى الاتجاه المقابل ، وكان لذلك كله بارز الاصاله واضح
الذاتية بآدى التحديد .

أقول هذا وأنا أعلم أننا جميعا نجد صعوبة فى النظر الى سارتر
بعيوننا الشرقية . . هذه العيون الناعسة الضيقة . . ولهذا كثيرا ما
تفسد بين أيدينا كل اقواله ، وتختلط علينا سطور كلماته ، وتضيع علينا
كل فرصة من أجل تفهمه والاقبال عليه . ان سارتر يعبر بالحضارة
الغربية جسرا ثالثا أو رابعا بينما لازلنا نحن فى مناقشة جواز المرور فوق
عتبة الجسر الاول ا ولا أدري بماذا أصف الفارق الذى يفصل بين حياتنا
وحياة ذلك الرجل ، ولكننى أستطيع القول بأننا مازلنا فى حاجة الى
اعداد وتحضير جديد من أجل مواجهة ذلك الفكر الذى ينتمى الى
حضارات لا تزال نحن أبعد ما نكون عنها ، ولا تزال أخواقنا غريبة عليها ،
ولا تزال أفكارنا بدائية بالنسبة اليها . ولذلك نحتاج الى شعور خاص
تخلقه بأيدينا فى نفوسنا عندما نحاول قراءة مؤلفاته . . نحتاج الى شعور

يقهر عدم الألفة في صدورنا ، ويمحو طبيعة السخرية من كل جديد ،
وبجعلنا أكثر مطاوعة الى آخر الشوط .

انظر مثلا وأنا أشرح لك فكره سارتر عن طبيعة المعرفة ، لن
تملك نفسك من الاندهاش من محدودية هذا الرجل ومن ربطه كل نوع
من أنواع المعرفة بما هو قائم ماثلاً . . . ليس سارتر من أولئك الذين
يتكبرون للمتأفزين ، وليس هو من الماديين المنسكين بأهداب الواقع .
ولا هو بالفكر الذي يعلق قيمة كل شيء موجود على أساس حسي . . . ولكنه
يفوق جميع هؤلاء خطورة عندما يقرر على لسان روكنتان بطل قصته
عن « الغنيان » : (الآن عرفت ، ان الأشياء بكاملها هي ما تبدو عليه .
أما وراءها فليس ثمة شيء (١)) ، وهذا التعبير يخيل للقارئ انه جاء عرضاً
في غضون إحدى قصصه لا يمكن ان يكون من وراءه هو نفسه شيء آخر
أو أشياء . . . ولو جاسبتنا سارتر هنا براهه لمرنا غابرين ، ولكننا سنخالفه
وسنخرج على مشيئته ، وسنقول ان ثمة أشياء خلف هذه العبارة
البسيطة . . . يوجد خلف هذه العبارة . . . مذهب فكري متكامل في نظرية
المعرفة يبنى عليه إيماننا الشخصي بالوجود ويقوم على أساسه رأينا في
الحياة . يستحيل أن يتقدم الانسان خطوة في إيمانه واعتقاده الخاص
بالوجود مالم يتقدم خطوة في مضمار المعرفة وعلى أساس اعتقاده في
طريقة المعرفة يتحدد اعتقاده في طبيعة الوجود .

مثال ذلك أنني لو آمنت بأن معرفتي للكون وللأشياء القائمة في
نطاق الكون محدودة بمقدار ما تؤديه الى الحواس وما ينقله الى النظر
والسمع واللمس لكانت فكرتي عن الحياة مخالفة لشخص آخر اعتقد في
أن سبيل معرفته للعالم هو الحواس المادية بالإضافة الى الحس أو النون
أو الوجدان ، أو بالإضافة الى حاسة سادسة أو سابعة مجهولة . فصورة
الكون وطبيعة الحياة كما أتخيلها تبنى على اعترافي بأن طريقة المعرفة
هذه أو تلك صحيحة ، وتتوقف على إيماني وتسليمي بوسيلة الاحاطة
والإلمام بالمظاهر الكونية . فالرجل الذي يدين بمذهب الحس في المعرفة ،
لا يتصور غير ما يراه هنا وهناك . والرجل الذي يعتقد في الوجود الروحي
يتخيل الوجود على صورة من صورة الرجل الحسي عنه . والرجل الذي
يرى وسائل أخرى للمعرفة سوى هذه الوسائل الموهودة لدينا يسو
الوجود في عقله أكثر اتساعاً ويحتوى الكون في خياله على تفاصيل
وجزيئات أكثر . وهكذا الامر . . . نوع الوجود الذي يؤمن به المرء متوقف

(١) سارتر : الغنيان La Nausée ص ١٢٤ .

دائما على طريقة المعرفة التي يختارها ويفضلها على سواها ويؤمن بها دون غيرها .

وكذلك سارتر . . انه رجل آمن بأنه لا وجود في الوجود لغير ما هو قائم مائل امامك . . هو يؤمن بالموقف ، بالظاهرة . ولا يتعدى في ايمانه بالموقف أو المناسبة أو الظاهرة الى أكثر مما يبدو فيها . فالظاهرة تكون أساسا للمعرفة على نحو ما يبدو عليه ، ولا يمكنك أن تزيد حرفا أو تضيفه خطأ الى ما يقدمه اليك المحيط الخارجي . لقد كان عند كانط Kant وجودان : الوجود الظاهري والوجود الباطني . أما عند سارتر فلا وجود لغير الظاهر الذي يقدمه اليك الموقف أو المناسبة . وبذلك أحلت نظرية سارتر في المعرفة موضوعية الظاهرة محل حقيقة الشيء (١) . فليس للنسبة حقيقة ، وإنما ظاهر عام يقدمه للذات العارفة وللإنسان الذي يستشعر ما حوله . وبذلك يصير علم الوجود عنده وصفا لظاهر الوجود مثلما يتبدى عليه ويتشكل فيه . بل يمكن القول بأن هذا الظاهر بحسب رأى سارتر في المعرفة هو نفسه الوجود . وينتهي الأمر الى أن يكون الوجود هو جملة النظرات التي يجمعها المرء في وعيه عن الظواهر العامة المتجلية في طائفة من المواقف والمناسبات . ويقول سارتر بوضوح تام : « ما دمنا قد حددنا الحقيقة بالظاهرة فيمكننا القول عن الظاهرة أنها - تكون » على نحو ما تبلى . . ويضيف قبل هذا عن علم الوجود : « انه لا يبدو أن يكون وصفا لظاهرة » الكينونة « كما تتمثل ، وعلى نحو ما تظهر » فإذا ربطنا الوجود بالظاهرة واعتقدنا في الظاهرة أنها الحقيقة الأولى والاخيرة وأنه لا شيء سواها ، كان الوجود جملة من الظواهر وتحددت الحياة بما يقع لنا من مشاهد ونماذج .

تصور متى حدود هذه النظرية وتأمل ذاتك وتخيل موقفك من رجل يدعوك مثل هذه الدعوة ويعرض عليك مثل هذا الرأي . . أنت الشرقي المنقلب بأنظار الروح وأجواء الفضاء الواسع العريض المملوء بشتى الانفس والجان . . وقدر في نفسك ما يتطلبه مثل هذا الموقف من معدرة وطاقة على تفهم الرأي في حد ذاته ، فضلا على تقبله والتحمس له ، وستجدني على صواب تام حينما أخبرتك أننا محتاجون على الأقل الى عقلية مطاوعة لمباشرة هذه الآراء ودراستها وامتحانها (٢) .

(١) جان بول سارتر : الوجود والعلم ص ١٣ .

(٢) مائل كرد قبل لبننا الموقف ملا كلام الدكتور عثمان أمين عن الجوانبية في كتابه عن « نظرات في فكر الملائكة » .

بوليس هذا هو قصارى نظرية سارتر ولكنه المنفذ الذي تدخل منه الى بقية تفكيره . ولقد شئت أن آتى لك أولا بالصورة الادبية التى غسمنها . احدى قصصه تم أوردت لك النصوص الفلسفية المؤيدة لأريك مدى التلاحم الحاصل بين أجزاء تفكيره وبين قصاصات فنه . بل يمكن أن ينخذ الانسان من هذه النظرة ذاتها مصباحا يستنير به وهو يستعرض جملة أفكار سارتر . . فالانسان مثلا عند سارتر ليس هو بالكائن الضاحك أو المفكر أو القائم من لحم ودم . . انه الانسان الذى يفعل ويتمثل فيما يفعل . فالافعال هى الظاهر الخارجى الذى يكون حقيقة الانسان الباطنة . وبذلك يفرغ الانسان - فى نظر سارتر - ذاته وكيانه بأكملها فى العمل بحيث يصدق المثل القائل بأن المؤلف يدل على أنف الكاتب . دعنى أقرأ ما تكتب وسأخبرك من تكون ؟! دعنى أتأمل ما تفعل وسأدلك على حقيقة شخصك ؟! فافمالك هى التى تنبئ عن شئ وهى التى تحدد المصير وعندها تنتهى كل حقيقة تتعلق بالفرق . ومن هنا ارتبط الوجود الانسانى بالاعمال والافعال وصار نسيجا تفزله الأصابع .

والحرية تفهم عنده لأول مرة بصورة واقعية . . انه يتصورها كنوع من الاصطدام بين الرغبة الشخصية والموقف الخارجى . ليست الحرية عند سارتر شيئا خياليا يمكن تصوره فحسب أو يمكن تحويله الى صورة ذهنية . . انه شئ واقعى ملموس يمكن الاحساس به عند ارتطام الفكرة الخاصة بالمدى البعيد الذى يفصلها عن دائرة التحقيق . فالحرية نفسها تمتزج فى الخارج بظروف الموقف من أجل أن تبرز عقباتها . ان فقد شئ من الأشياء لا يعنى فقدا الا اذا كان احساسا بفقد ، والحاجة لتفسير الى مدلول ما لم تكن هناك شخصية نحس بالحاجة . وكذلك الحرية لا تتوافر الا بعامل الشعور وهو يتطاحن مع امكانيات الموقف المعين . وهذا هو ما لم يفهمه أصحابنا الادعياء ممن تهكموا فى كتاباتهم عن الوجودية وعن خرافة الميتافيزيقا وعن النظرات المبنية على أساس التقدم فى مضمار الفكر والفهم الحقيقى لمقتضيات الاشتغال بالعلوم الفلسفية . أما هم فقد أخذوا يلوحون فى الجو الأدبى بالفناء الذى يتسم به سارتر ، لانه زعم أن الشعب الفرنسى لم يعرف الحرية قط قبل احتلال الألمان ! فالرجل لم يكن غبيا الى هذا الحد الذى تصوره ، وكل ما هنالك أنه قد شاء أن يضع الامور وضعا يتناسب مع ارادته الأولى فى تنصيب الظاهر مقياسا للتقدير وأصلا فى المعرفة . . مقياسا لتقدير وأصلا فى معرفة أى باب من أبواب الـهـيـسـة . والفكر . . والحرية حسب هذه النظرة لن تفقد أن تكون هذا الارتطام الذى يحدث نتيجة لتقابل الارادة بالقيود وتصادم الرغبة بصعوبة التحقيق .

هذه هي الحرية بالمعنى الوجودى عند سارتر . . فإذا كان الرجل قد صرح بأنه ورفقاه من أبناء الشعب الفرنسى لم يعرفوا الحرية ولم يكونوا قط أحرارا إلا تحت احتلال الألمان وتحت تأثير هذه المعاملة التى عاملوهم بها ، وهذه المواجهة القبيحة التى قابلوهم بها فى كل مكان . . فليس ذلك الا طرفا من أطراف قضية محبوكة متشابكة الاطراف فى الوجودية الظاهرية عند سارتر . أو بعبارة أخرى ان الحرية أخذت عند سارتر مظهرا ظاهريا وأراد أن يجعلها صورة خارجية تنبعث مع هذا الدخان المتصاعد عند التحام الفكرة الشخصية والامانى الفردية بما يعرقلها من السلود والقيود والعقبات . . إذ أنه فى أثناء الاحتلال الألمانى للبلاد الفرنسية وضعت مسألة الحرية . فالسكلمة الواحدة الصغيرة كانت تؤدى الى اثارة عشرة أو مائة من الاعتقالات . . ألا يكون من حق سارتر بعد هذا أن يتساءل عما اذا كانت تلك المسئولية الشاملة فى حالة الانعزال سببا من اسباب كشف الحجاب ورفع القناع عن معنى الحرية ؟

وإذا كان تأثر سارتر بكيركجار واضحا فى مسألة النزوع الى القياس الوجدانى والتقدير الشعورى لحقائق الحياة والفكر ، فهو ها هنا بادى التأثير تماما بهوسرل من جهة وبهيدجر - مرة أخرى - من جهة ثانية ، هنا تلمح بذور المذهب الظاهرى وقد استحوالت فى ذهن سارتر الى أشجار باسقة . . وهنا يحس الانسان بأن سارتر لا يفعل شيئا أكثر من أن يتنفس بصبرات من كتابات هوسرل ، ولهذا يذهب البعض من كبار المعارضين للفكر الاوربى المعاصر الى أن كتاب الوجود والعدم الذى ألفه سارتر لا يزيد على كونه عرضا فرنسيا للمذهب الظاهرى (الفينومينالى) الالمانى . (كتاب علم الوجود عند سارتر بقلم جليير فارى - المقدمة) .

ويصعب ، فى هذا المقام الضيق ، أن يتعرض الكاتب لأكثر من لمحات خاطفة عن سارتر . . فلا يتأتى للمرء أن يتناول فى تفصيل جملة أنظاره أو موجز أفكاره لسببين : الاول لأن انتاج سارتر يغطى آلاف الصفحات ويصعب الانتقاء من بينها ، والثانى أن أفكاره محتاجة الى شرح وتفسير طويل أكثر مما هي محتاجة الى الاختصار والإشارة ، فليقفر لنا القارئ هذا التقصير فيما قدمناه اليه ، وليعلم أننا سننتهز الفرص المناسبة لإبانة أكثر وتوضيح أطول فى صفحات قادمة .

٢ - الادب الوجودى

تلقت الناس فى الزمن الاخير الى هذا النوع من الادب الذى ظهر فجأة وملا الاسماع والابصار . لقد بدأ فى فرنسا ثم امتد أثره الى كل بلاد

أوروبا المتعفة فانار فيها منلما آناز فى فرنسا نفسها من الاشكالات
والمنازعات . ونحن نسمع من بعيد صوت المعاة والمناهضين له ، وناخذ
بأقوال هؤلاء تارة وبأقوال أولئك تارة أخرى ، ولسكننا تنتهى الى الحيرة
التى لايد منها بازاء مذهب أعداؤه من أصدقائه وما قيل فى ذمه أكثر مما
ظهر باسمه .

وليس بالغريب على المصريين أن يتطلعوا فى هذا الوقت الى معرفة
شئ عن الأدب الوجودى بعد أن طاف صيته ببقاع الارض من مشرقها
الى مغربها . ويتبغى أن نلاحظ من أول الأمر أنه على الرغم مما يقال عن
الأدب الوجودى من ألوان المتألب فقد أثر تأثيرا واضعا فى الأدب الفرنسى
المعاصر وأحدث تحولا ملموسا فى اتجاه القصة والمسرحية هنالك . وهذا
طبعى جدا أو هذا هو النتيجة الضرورية لعمل أدبى استمد كل مقوماته
من الحياة الفرنسية بشتى مظاهرها وأحوالها . ولعل أقرب الى الإزمة التى
يمر بها الفكر والمحنة التى تسيطر على الروح فى المسالم أجمع منه الى
الظروف الفرنسية المحدودة . ولذلك صادف من الانصار والمحبين خارج
فرنسا أكثر مما صادفه فى فرنسا نفسها ، وكان هؤلاء من البعد عن
التفاصيل والجزئيات السخيفة التى يقوم بها الشبان الوجوديون هناك
بحيث تناولوها تناولا فكريا جادا ونظروا اليها نظرة بريئة من الحقائق
المشوهة .

وأهم ما يمكن أن يذكر عن الأدب الوجودى هو انه عصارة مجموعة
من المذاهب والحركات الأدبية الممتازة ، أو هو على الأقل النهاية الطبيعية
لتلك المذاهب والحركات . فالوجودية محملة بطابع رومانتيكى ظاهر ونزعة
طبيعية قريبة الشببه بطريقة زولا واضرابه فى الأدب الفرنسى . وإلى
جانب ذلك تجد بعض الشبه فيما بينها وبين أصحاب النزعة الرمزية
والمذهب فوق الواقعى على السواء . ويضاف الى هذا تأثير الوجوديين
بالتحليلات المكشوفة فى مسائل الجنس ورغبتهم فى أن يكونوا كتاب
جواهر والا يخصصوا بأعمالهم طوائف بالذات .

ومهما كان فى الأدب الوجودى من الخصائص المشتركة فيما بينه وبين
الأدب الأخرى ففيه الى جانب ذلك صفات معينة هى وليدة التيارات
الحديثة ونتيجة لنزعات طارئة . فعلى الرغم مما فى الأدب الوجودى من
اتجاه فردى ومن مشرب ذاتى خالص نجد فيه ميلا نحو التعميم والشعبية .
ولهذا يمتاز هذا الأدب بصفة التأثير ومحاولة تغيير الأوضاع واحداث
الانقلابات بين الجموع . وصار الأدب فى مفهوم أصحابه أداة من الأدوات
الاجتماعية وعاملا من عوامل النهوض بالناس .

ولكنه مع هذا يحاول ان يقدم للجماعات صورا فردية وأمثلة من الواقع الشخصى . وهذا فى رأى الوجوديين ضرورة من ضرورات الفن ولزامه من لوازم الذوق والحاسة الفنية لدى الانسان . ولا يتصور أصحاب هذا المذهب قيام فن أدبى من غير ارتكان على النماذج الفردية والضروب الخاصة من الوجود ، ولا يمكن فى رأيهم أن نتوصل الى لمس الحقيقة البعيدة من غير أن نمر بالمصائر الجزئية . ومن هنا يقال عن الوجوديين أنهم يريدون أن يواجهوا وجود الانسان عاريا من ملابساته العامة وأن يتعمقوا الوجود الذاتى المستقل عن مخايلات الظروف فهى من هذه الناحية عود الى الوجود كما هو مقدم الينا وتأمل فى الحياة من حيث هى نوب يلبسه الانسان .

ولما كان الامر كذلك ، انسافت الوجودية الى تأكيد النزعة الانسانية والايمان بها على أوضح صورة عرفت فى الآداب . فتجد سيمون دى بوفوار تؤلف كتابا عن أمريكا تعالج فيه مشكلة الزنوج وتدافع عن حقوقهم الطبيعية بازاء التعسف الذى تنسم به معاملة البيض لهم . ونجد سارتر يكتب باخلاص مدافعا عن حقوق الجزائر وعن كوبا وعن كل الشعوب المستضعفة وعن الاستثمار والمشاكل الافريقية .

وهكذا نجد أمثلة من كتاباتهم على نزعة انسانية ظاهرة . واذا كانت نزعتهم الانسانية قد جاءت كرد فعل للاوضاع التى تؤدى الى النيل من كرامة الانسان والى منعه من حرياته فى توفير ضروريات معاشه . ذلك أنهم اكتشفوا معنى للحياة ذاتها . وقد استمدوا هذا المعنى بطبيعة الحال من حقيقة الانسان فى أوضاعه المتناوبة .

واخطر من هذا كله أن الاديب الوجودى كالرسم الحديث ينبع من عيون التأمل والنظر العقلى . ولا يعتمد فى تأثيره على المحاكاة البلاغية ولا يقف على دعائم من التعبير اللغوى المنمق . ولذلك جاءت أعمال الوجوديين خالية من المحسنات اللفظية التى درج عليها الاقدمون فى عصور التقليد . واذا كان للوجوديين بعض الخصائص الجمالية فى التعبير فهى حديثة وموقوفة عليهم فضلا عن انها جاءت بوحى من المذهب (السيريالى) وليس معنى هذا أنهم كانوا يعتمدون على أدب الفكرة أو يصطنعون الفلسفة فى غشون تعبيرهم وانما معناه أنهم كانوا يستوحون الفكرة العقلية عندما يكتبون قصصهم ورواياتهم وعندما يديجون المقالات والمسرحيات . ولذلك تأتى بأدبهم ترجمة لاساس نظرى وتيسيرا لخطرة ذهنية . فادب الوجوديين يحيل الفكرة الى واقع حسى ملموس وينزل بالبادة الى مجال الحياة البسيط .

فالأدب الوجودى يعبر عن الروح الانسانى وهو فى صراعه الابدى مع حقائق الاشياء ومظاهر الوجود . واذا جاءت فيه بعض الملامح الغريبة فذلك من جراء هذه المرحلة الخطرة التى يمر بها الفكر والازمة التى تعبرها الحضارة والحياة التى يتطلبها الانسان بآماله وسعيه وتمايله .

٣ - القصة فى المذهب الوجودى

كيما نفهم موضع القصة من الأدب الوجودى لا بد من الرجوع الى هيدجر Heidegger نفسه ، لا لنقرأ قصصه . فلم يكن للرجل قصص على الإطلاق ، وإنما لمعرفة شيء من فلسفته . وذلك لأن القصة الوجودية هى فى صميمها تعبير عن أصل فلسفى ، ويمكن بقليل من التحليل أن نرد الى فكرة لها أخطر دور فى الوجودية الحديثة ، ألا وهى فكرة الفردية . فهى نوع من الأدب فى العصر الحاضر ، ومع هذا لا تخلو فى فهمها من إثارة للمشاكل التى أثارها فلاسفة الوجود أنفسهم، ولا تكاد تجد نوعا من القصة أو فنا فى الرواية يستند الى دعائم على هذا النحو من التعقيد ، وتحتاج لتفسيرها الى شيء من العرض الفلسفى والاطالة فى تبين وجهات نظر متافيزيقية بحثة .

وأريد التمهيد لفهم دلالة القصة فى المذهب الوجودى بعرض ثلاث من المسائل أولاها تتصل بفكرة هيدجر التى أقام عليها سارتر Sartre من بعده تفرقه بين ما هو فى ذاته En-Soi وما هو لذاته Pour-Soi وكذلك أريد أن أعرض بإيجاز للصراع بين العلم الطبعى وبين الأدب الوجودى . وهذه هى النقطة الثانية - مما كان سبيلا الى خلق هذا الضرب من ضروب القصص . والواقع ان التفرقة بين ما هو فى ذاته وما هو لذاته هى الأصل فى الشقاق الحاصل بين العلم والأدب حسب الفهم الوجودى . ونالته هذه المسائل هى مسألة الصلة بين المتافيزيقا والأدب وكيف أنه كان من الحتمى فى النهاية أن يلتحما فى الوجودية بحيث لاتفهم فلسفتها الا بالاستعانة بقصصها الغنية وتحليلاتها الادبية .

من أهم الأسس فى الوجودية - عند هيدجر - تلك التفرقة التى وضعها بين الأشياء السكائنة وبين الوجود الانسانى . وقد اعتمد عليها سارتر كل الاعتماد ، فعين الاولى بأنها ملاء ثابت ليس فيه من الديناميكية شيء ، ولا يختلط بغير ذاته ، ولا يكون الا هناك على الحال الذى هو عليه . وتراه يقول فى وصفها : « ان الوجود فى ذاته موجود . وهذا معنى أنه لا يمكن أن يكون مجلوبا من الامكان ولا مردودا الى الضرورة . ان

الموجود الظاهري لا يمكن قط أن يكون مجلوبا من موجود ظاهري آخر ، وهذا هو ما نسميه بعدم ضرورة الوجود في ذاته . ويستحيل لذلك أن يكون مجلوبا من موجود ممكن ، فليس هو ممكنا ولا غير ممكن (مستحيلا) قط ، وإنما هو موجود (١) « . فالوجود في ذاته حسب اصطلاح الوجودية هو ذلك الذي يتعلق بوجود الأشياء والموضوعات Objets كالشجرة أو الجبل مثلا . ولذلك كان هذا الجانب هو المعنى بالواقع ، والذات نفسها من وجهة النظر هذه تستحيل الى موضوع . . الى شيء وتصير بالتالي جزءا من العالم .

أما الوجود الإنساني Dasein أي ما هو لذاته فعل نقيض الأول ، يصفه سارتر بالتغير وعدم التماسك ، حتى أنه لا يكون إذا جاء المساء هو نفسه الذي مر عليه الصباح ، أو حسب تعبير سارتر « أنه ما ليس هو ، وليس هو ما هو عليه » فهو يحمل عنصر الاعداء ، ويمكن أن يهدم نفسه ليحبل من بعده شيئا آخر . والوجودية تسمى هذا الصنف من الموجودات بهذا الاسم (الوجود لذاته) لأنه خلال وجوده وإثناء معاشه يعتقد في أنه موجود ويفكر في أنه يعيش . والعالم في هذا الوقت - بخلاف ما كان عليه هناك - جزء من الذات ، أو كما عبر سوبنهاور في مذهبه حين قال : « إن العالم هو ما يتمثل لي » .

والعلماء كما هو داؤهم دائما - يريدون الانصراف الى عالم الواقع ، عالم الأشياء الجامدة ، حتى يتهيا لهم تحقيق ما يسمونه بالمعرفة العلمية ، ولهذا أخطأ مايرسون Meyerson حينما زعم أن العلم وجودي ، فمن أين تأتي صفة الوجودية لمن كان نصيبه من العناية هو القسم الأول في التفرقة المتقدمة ؟ العلم دائما في جانب الموضوع ، حتى يمكن أن ينسب الى نفسه صفة الشمول ، وحتى يبعد من ميدانه كل ما هو خاص فردى . فالعلم ليس يمكن أن يعنى في دراساته بما هو جزئى منقول على نفسه في دائرة معينة أو بما لا يمكن نقله الى الغير ووضعه في مجال التجربة بالنسبة الى كل أحد . ومن ثم كانت المعرفة العلمية مضطرة تحت تأثير هذه الرغبة الى أن تتجاهل ما هو فردى وأن تقصر ههما على ما هو عام ، وبالتالي متصف بالموضوعية .

(١) سارتر . « الوجود والعلم » ص ٣٤ . ويريد هنا سارتر أن يتحدث عن السببية وأن ينفيها على أساس فلسفى ، لا على أساس علمى . وهو هنا بالفيط كالفرزالي حين يقول بأسبغالة السببية على أساس علم معقولة أن توجد آلاف من اللادات كلها خالد وكلها قديم وكلها يملك نفس صفات الآخر من حيث الوجود بذاته ، وكلها مع ذلك ، مؤثر في غيره .

أما الفلسفة والأدب - انوجديين خاصة - فأبغض شيء إليهما هو البعد عن دائرة الوجود الحق ، وجود الذات ، ولا يمكن أن يتساوى عندهما وجود الإنسان الفرد ووجود الأشياء . ولهذا ترى الوجودية تنفر من العلم وتهمه بأشنع الاتهامات ، وتنكر عليه سلطانه في العقول . وإذا كانت الجدة والظرافة في الأوضاع المتأفيريكية الحديثة قد اقتضت لدى هيرت اسنسر وماركس وبرجسون أن يعمل كل منهم على تحقيقها باسم العلم وعلى اتباعها وتأييدها بتوكيد تمشيها مع الفزياء خاصة ، فلا بد أن نعلم تماما عن الوجودية بأنها قد تخلفت في هذا الميدان عن عمد ، وبأنها لا تستعمل هذه الطريقة ، بل تقدم تفسيرات متأفيريكية صريحة ، وتعلن فلسفتها الخاصة في جرة ، بغير التجاء منها الى العلم أو استناد الى نظرياته وتحكماته التي لا تملك لها غير الاحتقار . (١)

ولهذا فإن الوجودية لا تستطيع ، وهي التي تعنى بالجوانب الفردية ، والتي تجعل موضوعها الإنسان دائما ، أن تمضي كما يمضي العلم في التعبير عن الحقائق أو كشف المعرفة بتلك الطريقة المزدولة طريقة التعميم . ولم يكن يد بعد هذا من أن تستمضي عن المنهج العلمي بالأسلوب الأدبي ، فهو وحده الذي يستطيع أن ينفلد الى باطن الإنسان . ومن جهة أخرى نلاحظ أن القصة تقدم وصفا ظاهريا للوجود الإنساني والحالات المختلفة الى تطرا عليه ، وتبدى في وضوح وجلاء محنة الإنسان ممثلة في الأوضاع المختلفة التي يكون عليها من حين الى حين .

فليس عيبا أن اتجه الوجوديون الى الروايات في هذه الأيام يحملونها كل ما لها طاقة على حمله من نوازعهم وأفكارهم ، ولم يكن بطريق المصادفة أن احتلت القصة هذه المكانة من نفوسهم . ولا أدري ما إذا كان جول لاشليه Lachelier مصيبا في خطابه (١٥ مايو سنة ١٨٨٥) الى بول جانيه ، حينما قال : « اتنى أبدا في الخوف من أنه ليس في الروح الفرنسية بعض ما هو تجريب ، وما اذا كانت الطريقة الوحيدة لجعله يقبل فكرة من الفكر هي ألا تقدم اليه كما لو كانت موضوع تجربة » . فاتجاه الوجودية يؤيد هذا الكلام ، بل ويرينا الطابع الاصيل في روح الفرنسيين ، ويعرفنا السر في نجاح هذا الضرب من التفكير هنالك .

ولكن الوجودية من هذه الناحية لها علرها على كل حال ، فهي

(١) جوليان بندا M. Benda

سنة ١٩٤٧ .

مذهب متافيزيقى . وانفصت في الأدب هي أقرب الفنون الى المتافيزيقا حسب ما نفهم في الفلسفة الوجودية خاصة (١) ، والفلسفات الحديثة على وجه التعميم . فالوجود الاسانى هو موضوع الفلسفة اليوم ، والكشف عن ماساة هذا الوجود وعن شقاء الضمير فيه لا يمكن أن يتأتى الا بوصف يستمد ادواته من الواقع الزمنى : ما هو قائم بالفعل وما عيشت به أبدى التاريخ . فكان كافكا Kafka مثلا يأمل في تصوير مشكلة الانسان من باطنه ، فلم يجد وسيلة للربط فيما بين الانسسان والانسان غير القصة . من هذه الناحية اذا تكون قد عرفنا ان القصة في المذهب الوجودى هي مجهود يبذل من أجل ضم الذاتى الى الموضوعى ومزج المطلق بالنسبى ، وازافة ما هو غير زمنى بطبيعته الى التاريخ فهي تقفز الى قلب الوجود وتسمح ، في حقيقتها الصريحة وفي منزعتها المنفرد وفي طابعها الزمنى ، بالقاء الضوء على الماهية الاصلية للحياة . وليس من الضرورى هنا ان يستغل الكاتب أفكارا قد اُصِدت من قبل اعدادا فلسفيا ليمرضها بعد ذلك في أسلوب أدبى وفي صورة فنية ، وإنما يكفيه دائما أن يعرض وجهها من وجوه التجربة المتافيزيقية التى لا يمكن أن يعبر عنها في أسلوب آخر ويكشف عما في هذا الوجه من ذاتية وفردية وتنقاض . « فالقصة المتافيزيقية — كما تقول مسبحون دى بوفوار S. De Beauvoir — اذا قرئت بامانة وكتبت بامانة ، كانت معينة على كشف حجاب الوجود الذى ليس في استطاعة أية اداة من أدوات التعبير الأخرى أن تأتى بما يساويه (٢) » .

ومن ذلك كله نرى أن الوجودية تضع القصة بأنواعها في المرتبة الاولى من أدوات التعبير ، وتستغل من أجل نشر ثقافتها المسرح والسينما على السواء ، وكان لها من الكتاب المتأثرين ما أمانها على أن تمضي في سبيلها بغير تعثر — أستغفر الله — بل بنجاح ليس له نظير في تواريخ الآداب . ومن هؤلاء الكتاب : سارتر نفسه الذى يكاد يغلب عليه هذا الاتجاه ، ولم يبق له من كتبه الكثيرة غير عشرين كتابا تعد ضمن كتب الفلسفة . كذلك هناك سيمون دى بوفوار ، وهى من أشهرهم ، ولها

(١) نحن نحل خلاف هذا الرأى . فالشعر همدنا هو أقرب الفنون والآداب الى المتافيزيقيا ، ولكن بحكم أن الوجودية منهض عمومى يدين به الكثيرون من أصحاب المواهب المتوسطة وسحب رغبة في الشيوع بقدر الامكان تمتاز بالسة .

(٢) مجلة المصور الحديثة ٥٥ عدد ابريل ١٩٤٩ ص ١١٦٣ . من مقال لسبحون دى بوفوار عنوان : المتافيزيقا والأدب .

مؤلفات فلسفية أيضا ، أهمها كتابها الآخر عن الاخلاق . وهناك أيضا جيريل مارسيل وموريس ميرلوبونتييه ، فعسى أن نجد في صفحات قريبة مجالا لتحليل عناصر أعصه الوجودية على أيدي هؤلاء الكتاب ، ولعرض بعضها والكشف عن مقوماتها الفنية التي أهلتها لأن تكون أخطر نوع من الأدب الذي أثر في شباب فرنسا وغيرها من بلاد العالم في العصر الذي نعيش فيه .

٤ - في الحرية

تأخذ الحرية لدى النسيان معنى لا يمكن أن نعرفه ولا أن نتوصل اليه أذهان النسيخ ، ويكون لهذه الكلمة من الوقع في نفوس القبلين على ميادين الحياة البكر أكثر مما يكون لها عند النذين أشرف جهودهم على النهاية واقترب أعمارهم من الختام . فالحرية لا يمكن أن تكون موضوع بحث أو مشار نزاع الا في الاطوار الأولى من حياة الافراد ، حيث تسبغ البكارة غموضا على كل شيء وتبعث الطفولة أحلامها في كل معنى وتقحم التمثل الانسانية تصاويرها من كل جانب . وإذا صح هذا كنا بإزاء نتيجتين : احدهما أن الحرية تقترب بالجهل دائما وغايتها أن العادة هي العدو الأكبر لما تؤدى اليه الحرية من صنوف العمل وضروب الانتاج .

ولتوضيح هاتين النظريتين ينبغي أن نبدا فنؤكد تلك الصلة الوثيقة بين الجهل والحرية عن طريق ما يسحونه في الفلسفة بالممكنات . أليست الممكنات أشياء مجهولة عند من يريد أن يضمها موضع البحث والتأمل ؟

نعم ، هي كذلك بلا مرأ مادمتا بعيدين عن دائرة الوجود الحقيقي ، وما دمتا مقتصرين على تدبير الاحتمالات النظرية بخصوص شأن من الشئون . وكان أرسطو في الفلسفة القديمة يفرق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل على أساس أن الأول هو الشيء الذي لا يزال في حكم العدم ، وأن راودنا الأمل في وجوده بعد حين . أما الأشياء الموجودة بالفعل ، فهي تلك التي تقوم من حولنا والتي تظلمنا بظلمها وتثقل علينا بوطأتها وتعيش في العالم الظاهر المحسوس . وهناك اختلاف كبير ينبغي أن نلاحظه بين العدم الخالص وبين الوجود بالقوة : فهذا على الرغم من أنه غير موجود ، يقع في دائرة الامكان وينظر الانسان اليه نظرته الى شيء سيأتي به المستقبل على وجه من الوجوه .

أما العلم ، فهو حقيقة حالية من أى مضمون ، ويستحيل أن يكون
في المستقبل بحال من الأحوال - ولا يملك في ذاته ما يعينه على أن يتحقق ،
أى ان يكون شيئاً ما . وعين هذه الثغرة التي وضعها أرسطو هي التي
تردها اليوم فلسفة الوجود على وجه يختلف قليلا من ناحية الاصطلاح
اللفظي ولا يختلف كثيرا من ناحية المضمون المعنوي .

فالفلسفة الوجودية والفلسفات الحديثة صوما تضع كلمة الممكن
في مقابل الاصطلاح الأرسطي (الوجود بالقوة) ، وتضع كلمة الوجود
للتعبير عما هو قائم في حدود الأشياء الماثلة أو داخل ضمن الكائنات
الحية وكل امتياز للممكن على العلم ينلخص في قدرته على أن يكون ،
وفي احتوائه على ما يمكن أن يهيئ له الحياة ، وفي شموله على المجر
الذي يمكن أن ينقله الى دائرة الوجود . ولما كان الأمر كذلك بالتقاسم
إليه ، فقد صاحب الإنسان عند مواجهته شعور بالإيهام لا يستطيع أن
يفسره الا على أساس من جهله بهذا الشيء أو على الأصح بل بهذا
اللاشيء . وكلما كان الإنسان في عهد مبكر ، وكلما قلت تجربته وضعفت
خبرته كان أقرب الى هذا الشعور بالجهل . فالوقوف بزاء المجهول من
شأنه أن يولد في النفس احساسا غريبا بتعدد الوجوه التي يمكن أن
تصور فيها الأشياء ، وبكثرة الخطط التي يمكن أن تؤدي إليها المسالك ،
وبقوة الاحتمال فيما هو ممكن غامض . وإذا زاد الجهل بالإمكانات الى
هذا الحد استشعر الإنسان بالحرية على نحو لا يمكن أن يخاليل صاحب
المبدأ في المشاكل التي تعرض له ، أو صاحب المنهج في المباحث التي يوقف
نفسه عليها . فالبداء والمناهج لا تأتي الا من كثرة التجارب ومن امتداد
المضي بالأمور على انحاء محدودة . أما الجهل بما يترتب على فعل من
الأفعال وعدم انتظار نوع بالذات من أنواع الموجودات عقب اتيان أمر
من الأمور ، فمن شأنه أن يولد في صدر الإنسان ضربا من الحرية ،
وطرازا في الاختيار ينذر وقوعه في غير هذه الظروف . فالجهل حليف
من حلفاء الحرية لا يمكن انكار أثره أو اهمال مفعوله عندما نحاول أن
نقيم نظرية في الاختيار على أساس نظرية في الوجود .

ونستطيع أن نثبت هذا الشعور بالحرية لدى الجاهل عن طريق
الامتلاء : فالأديب الذي يجهل المراجع الهامة في بحثه يكون عادة أكثر
حرية في الكلام من الأديب الذي يستوعب كل ما يكون قد قيل أو كتب
حول الموضوع الذي يختص به ، والسياسي المبتدئ يشعر للحرية برنين
لا يمكن أن يطن في أذن السياسي المحنك .. وقس على هذا المتوال

بالنسبة الى أى شخص فى موقف من هذا القبيل أو عندما يواجه أمرا من الأمور لأول مرة . وليس عيشا ما كان قد جاء على لسان أسبنوزا فى موضوع الحرية من أن الانسان كلما ازداد علما ازداد معرفة بالضرورة الحاصلة فى الوجود بالحمية الضاربة فى أنحاء الكون . وتقتصر الفائدة المرجوة من وراء الفلسفة والمعرفة الصحيحة فى أنها توقفه على قوانين الاشياء وتجعله قادرا بالتالى على متابعتها ومسارعتها .

وإذا كان من نعمة الجهل علينا أنه يجعلنا ننخدع عن أنفسنا ونحسب أن الحرية ملك أيدينا ، وأتينا نفعل ما نشاء أن نغفل من غير أن نتدخل قوة فى الأرض أو فى السماء ، فمن بلوائه - فى مقابل هذا - أنه يملأ قلوبنا بالخوف ، وينشئ فى نفوسنا ضروبا من القلق ، ويبعث فى نفوسنا ألوانا من الجزع والهلم . وذلك طبيعى ومعقول جدا إذا أتمعنا النظر فى الحقيقة الماثلة أمامنا وتبيننا فيها ملامح الفموض والإبهام وعدم التعيين . فالإنسان فى أمثال هذه المواقف يحس بالجزع حينما يواجه عالما مستترا غير معلوم لديه وليس داخلا فى نطاق تجاربه الذاتية . ويمكن أن نشبه هذه الحالة بموقف رجل للمرة الأولى أمام الميزان الذى لا يعمل الا بعد وضع قرش مثقوب فيه . أنه لا شك سيسحب بنوع من الخوف على القرش طلة الأمد الذى يسبق خروج التذكرة المكتوبة . أما الرجل المتحضر المجرب لمثل هذه الآلة مرات ومرات فلا دخل للجزع فى عمله هذا على الإطلاق ، ولا بكاد يحس باى اشفاق على القرش وهو يلتقى به من داخل الثقب .

كذلك الأمر بالنسبة الى الفتى الذى يصبو عينيهِ نحو الزمن ، وهو يفيض بالممكنات عن طريق المستقبل الغامض المجهول . يمتلكه الذعر وبهزه الخوف على ذلك الشيء الخفى وهو قاب قوسين أو أدنى من العدم . أنه يشرف على حقيقة الوجود وهى فى طريقها أن تكون على نحو من الانتحاء لا يعلم مداه ولا يدرك منتهاه . حتى العلم الطبيعى الذى كان مجالا من مجالات الثبات واليقين قد فقد كل الصفات الحتمية والإطراد . فأصبح العالم غير متأكد من خلوص التجارب الى نفس ما خلصت اليه فى الماضى على الرغم من نوافر كل ما من شأنه أن يكفيها ويهيئها للحدوث على وجه واحد بالذات . فالإنسان عندما يواجه تجربة من أى نوع لأول مرة يكون فى خوف من ألا تكون ، أو أن تكون ولكن على نحو غير الذى يؤمل فيه ويطمح اليه . وقد تتغلب المعرفة أو التجارب الكثرة على هذا الشعور بالخوف ولكنها لا تقضى عليه قضاء تاما الا بعد

أن تدخل العادة . وهى كما قلنا فى صدر هذا المقال عدو الحرية الأكبر .

فالعاده من شأنها أن تفسد دلالة الحرية من جانبين : جانب الآلية فى إبان الأعمال وإصدار الحركات ، وجانب الشعور بالأطمئنان عند مواجهة المكونات المستترة فى ضمير الغيب . ويقول رافيسون فى كتابه عن العادة انها توحى - كما توحى الأفعال الغريزية - بالجنوح الى هدف مقصود من غير ما إرادة أو شعور . وهذا صحيح من ناحية كونه دليلا على خلو العادة من الاحساس أو من البطانة الوجدانية كما يقول علماء النفس . فيصعب أن تقول بوجود أى نوع من أنواع المحاوف رأى ضرب من ضروب المنازع عند اداء الأفعال التعودية . وبناء على ذلك تمحى كل حرية وتزول كل إرادة وتختفى متشابه الاختيار الذاتى ، فهذه كلها لا تتوافى الا حينما كان الانسان قادرا على الانفصال لها والاهتمام بشأنها والتوتر من أجلها .

والحرية من شأنها أن تبعث فى الانسان ألوانا من الخوف والغزع ، لسبب بسيط وهو انها تربط ارتباطا وثيقا بوجوده ومعاشه . فيكفى أن تتصور أنك أنت صاحب الامر والنهى فى اعداد حياتك وفى تقرير مصيرك وفى تكييف أقدارك حتى تنفجر فى رأسك عيون الخوف ، وحتى تتور فى صدرك عوامل الرعب ، وحتى ننتاب جسمك عوارض الحمى . فانا مثلا أفر مصرى - ككاتب - على هذه الورقة البسيطة البيضاء تحت عيني وأضع لى نفسى قيودا من الرأى لا أستطيع الفكك منها حين يأتى المستقبل . وانظر على هذا النحو فى حياة الناس وأتأمل أفعالهم على ضوء كل من العادة والحرية فنجد أن الأفعال الحرة وحدها هى التى يوازئها على طول الامتداد شعور بالقلق ويحس صاحبها بأنه يأتئها لأول مرة . وذلك لأنها مشدودة الى جانب كيانه شدا بحيث لا يملك فى النهاية الا أن يخضع لها وإن يكون مأسورا بها .

والحق أن الأفعال الحرة الوامية لا يزاملها الشعور بالقلق وحده ، وانما يرافقها أيضا - الى جانب هذا - احساس خفى بالهم . ولتضرب لهذا مثلا بواحد من الناس الذين يملكون الوقت من أجل الذهاب الى المسرح أو التنزه فى الضلاء أو البقاء فى البيت أو القيام برحلة صديق . ولنفرض مقدما أن هذا الشخص هو بعض الذين يهمهم الوقت ويحسون بمامل الزمن احساسا قويا فى معاشهم بحيث يضطربون لانقضائه حينما يمضى هباء . سيضطرب أولا الى عملية الاختيار ، وهى عملية قد تكون

سهلة عند الانسان العادى يحكم انصرافه عن التفكير أو يحكم تركه
للأمور في أيدي المقادير . أما الشخص الحر الواعى فسيضع أساسا
للاختيار وسيعرف في قرارة نفسه بأن ثلاث ساعات متصلة ستضيع من
عمره ومن حياته في هذا الفعل البسيط وأنه أقمن به أن يستفيد من
بقائه على الأرض على أفضل وجه ممكن . ولا شك أن الوجود بأكمله
ينقسم الى جزئيات من هذا القبيل فعنايته بساعة من عمره تضارع
عنايته بكل هذه الساعات التى يقضيها على وجه البسيطة . والعالم
الخارجى من شأنه أن يقدم الى الامكانيات حتى يبلل من لذه ما يحيلها
الى وجود ، ويصرف من طاقته الخاصة ما يبعثها من جهودها ويبث
فيها الحياة . . قد تكون المجالات محدودة أمامه ، وقد تكون الامكانيات
ممدودة عليه ، ولكنها مع هذا كله تدع له فرصة للاختيار ، وفي الاختيار
وحده ينحصر وجوده ويتحدد معاشه .

فهناك أنواع كثيرة من الوسائل التى تقدم للانسان متعا تلذه ومباهج
تريجه وادوات لتثقيف الذوق وتهذيب الروح . قد تكون هذه الوسائل
محدودة فى المجتمع الذى نعيش ولكننا رغم ذلك نحكم راينا ونملى
فردبتنا عليها بعملية من الاختيار الواعى ، وكلما زدنا جهلا بالمجالات
التي يتيحها لنا المجتمع ارتفعت قيمة الحرية وازداد قدرها . فلو أننى
مثلا لا أعرف غير أربعة وسائل من وسائل التسلية ومن أنواع الملاهى
فى القاهرة لكان اختياري بنسبة (١ : ٤) أى أن حريتى حينئذ تساوى
الرابع . أما اذا كنت أعرف الثنتين فحسب كانت النسبة (١ : ٢) أى
أن حريتى آتئذ تساوى النصف .

وهكذا يحدث عندى الشعور بالقلق من ناحية الاختيار ، أما المهم
فيتولد عندى احساس به وأشعر كأنما يثقل على صدرى من جراء
الأسف على ضياع الامكانيات الأخرى عندما أحدد رغبتى وأثبت ارادتى
على شيء بالذات . فانا مثلا عندما أذهب الى المسرح وأحس بالهم من
جراء طمعى في أن احصل على أقصى ما يمكن أن تهينى اياه الحياة .
ونتيجة لشهوتى في احتلاب كل ثانية تمر بى واعتصار كل لحظة تمضى
على وأنا حى أريزق . ولذلك ترانى فى المسرح مهموما من أجل تلك
الامكانيات الأخرى (التنزه فى الخلاء - البقاء فى البيت - زيارة الصديق)
التي قتلتها ييدى وأهدمتها بمحض ارادتى مع أنها قد تكون أعود على
بالخير من كل ما أنا فيه من لستمتاع أو حبور . . ولكن يكفى بعد هذا
أن أحس بأننى قد اخترت وأنا حر من كل قيد ، وأن مسئولية هذا

الاختيار يقع على عاتقنا وإن كل شر يأتي عن إرادة أفضل بمئات المرات من أسعد الأوقات التي يمضيها الإنسان عن غير رغبة : أقول يكفي هذا كيما أظلم في نفسي من سدة التشعور بالحصرة وأواجه الحياة بقوة وجلد .

وهكذا تقتزن الحرية بنوع من المتالية الخالصة ومن الفداية العصماء فتكسب وجودنا ألوانا من البهجة الخالية من الزيف والبريق ، وتسبغ على حياتنا غير قليل من الصراحة وتشعرونا في قرارة أنفسنا أننا في بؤس ولكن عن إرادة ، وفي هم ولكن باختيارنا ، وفي حزن ولكن برغبتنا . وهكذا نحمل أنفسنا من مرارة الحياة ونرضى غرور الإنسان القوي منا والضعيف .

• دالة المعاناة

إذا كان في ظلمة الليل من القموض ما يجعل بعضنا يرنو إليها بعين الرغبة والحب مما ، وكان في صفرة الأصيل من الشحوب ما يرضى نفس المتعب المكثود ، وكان في رؤية القبح والدماغة وذكر الموت والسامة ما تستسيغه بعض النفوس ، فذلك الدليل على تفاوت الناس فيمسا يستطيعون وفيما يحبون . ذلك أن الطبيعي في أمثال هذه المواقف هو أن ينشده الفرد لنفسه من اللذة ومن المتعة ما يفتح صدره للحياة ويصرف عن نفسه القلق والهم . أما إن نجد من الأحياء من تألف نفسه الضيق ، وبرضى قلبه بالخوف ، ويميل وجدانه إلى المأساة . أو أن نجد من يستطيع المتاعب ويؤثر الآلام على اللذائذ والمتع ، فذلك هو عين الشنوء وهو ادعى الأمور للتعجب والسؤال .

على أن هذا بالتأكيد هو الأصل في تلك الظاهرة التي سجلها تاريخ الأدب - وكذلك تاريخ علم النفس - ووقف المؤرخون والعلماء عندها للتفسير والتعميل . فقد حدث أن كان من البدع المنتشرة بين أصحاب المذاهب الرومانتيكية في آداب القرن التاسع عشر وما قبله ، وكذلك عند بعض الفلاسفة والمفكرين الشبان ، أن يضعوا أنفسهم في أسوأ المواقف ، وأن يكونوا دائما في أحسن الحالات ، اعتقادا منهم بأن المبقرية لا تتم إلا إذا عانى الإنسان ألوانا من المرض ، ومكنت جسمه الأدواء والعلل ، ونزلت بقلبه الكروب والمحن . فكان الشباب الأديب يفضل أن

يعيش على تناول القهوة أياما حتى يصيبه الهزال • وحتى يتمكن منه السقم الذى هو الأصل فى كل نبوغ وكل امتياز فكرى • واليوم الذى يطفح فيه من جوفهم الدم وتصاب صدورهم بالسل أو يقدحهم المرض عن متابعة حياتهم المادية هو اليوم الذى يسجل أسمائهم فى كتاب الملود ويشعرون بالثبوت كأنما جامهم اعلان من السماء يدعوهم الى رسالة ، ويكلفهم بأمانة ويمرز اعتقادهم فى أنفسهم •

وكان البيض الآخر ممن لم يواتهم الحظ ، ولم يعترضهم المرض يحاولون بأيديهم أن يخفقوا فى أعمالهم التى يكسيون منها قوتهم وقوت عيالهم ، وأن يخيبوا فى أداء ما يناط بهم من المهام • ولذلك كانت تجرى على اللسان كلمات تتصل بمشكلة العيش بالنسبة الى الفنان ، وأسئلة تتناول مقدار ما يستطيع أن يفعله ، كيما يوائم بين مشاعره وأحاسيسه المرحفة ، وبين السعى من أجل الرزق والانغماس فى المجتمع والحياة •

وليس يهمنا الآن أن نرى مصداق ما يزعمه هؤلاء القوم من ضيقهم وبرمهم بالحياة وسخطهم على القدر ، ولا يعيننا أن ننظر كيف كانت أرواحهم هدفا للشقاء وكيف كانت بيوتهم مسرحا للبؤس وكيف كانت قلوبهم موطنا للهموم • وانما لهم هو أن نرى هذا الصنف من الناس الذى يستعذب الحرمان طنا منه بأن ثمة نصبة من وراء ذلك تستاهل البذل ، وأن هذا الضرب من ضروب العيش هو بمثابة دفع للشر ورفع للاذى • وذلك أن الدنيا عندهم لا يمكن بحال من الاحوال أن تكون نعيما لا يشوبه نكر ، فإن شئت أن تخلص لك الدنيا فى شيء وأن تتيسر لك من جانب فلا مندوحة عن أن تستغنى عن بعض مطامعك فى جوانب أخرى - مثلا اذا أردت كميت اللون صافية - كما يقول المتنبى - وأعانك القدر على أن تجدها وتحصل عليها ، فلا بد أن تتنازل فى مقابل ذلك عن الحبيب أو النديم ، فالمأناة اذن - ها هنا - تقوم على أساس الاعتقاد بتفاعل عنصرى الخير والشر فى الوجود ، وأن الحياة لا يمكن أن تضى فى طريقها خالية من كليهما معا •

على أن ثمة سببا آخر يعمل لنا ظهور الشكوى فى الأدب ، ويفسر لنا دلالة المأناة الارادية أو التى تقوم على أساس من الرغبة والميل بصفة خاصة • ذلك أن الانسان غير الحيوان من ناحية موقف كل منهما بإزاء المشاهد الخارجية وبإزاء الرغبات الفردية • فالحيوان اذا صادف موحا يجد فيه لذته ، أو لاقى شيئا يقضى منه حاجته ويحقق رغبته لم يتوان عن ارضاء شهوته ، ولم ينظر فيما اذا كان المستقبل سوف يتيح له

«المشور على مثل هذا الشيء أم لا ! ولم يفكر الا في ساعته التي هو فيها
ومقدار احتياجه الى اشباع نفسه وإيقاع مراده • أما الانسان فيستطيع
لا وهب من القدرة على الربط بين الأشياء ، ولما يمتاز به من احساس
بعامل الزمن ، أن يؤجل لذته الحاضرة وأن يحرم نفسه ما يسبب له
الراحة في وقت من الأوقات ، للحصول عليه مضاعفا في ساعة أخرى •
كذلك الشاعر الذي عرض له حبيبته ففاجاه قائلا :

لا تخش الحاما عليك فما نرى ضوء النهار يزيد بالالحاف
غامض قليلك كل حين منحة يبقى الكثر وراء الاستنزاف
لا تبدلن لنا جميع رجائنا فتلودنا عن غيثك الوكاف
من يمنح الشيء الذي ما يمنعه منح يكن كالمانع الصداق (١)

فالمعاناة بهذا المعنى مصدرها الانسان • فهو الذي يعرض له الخير ،
وتسنع الفرصة فلا يقبل عليها وهو أشد ما يكون حاجة اليها ورغبة
فيها ، ولا يأخذ منها كل ما تسوقه اليه وتبدله له ، بل يؤجل بعضها لحين
آخر ويبقى منها لفترة قادمة • ونقول انها معاناة مصدرها الانسان ،
لأننا نقسم الأصل الذي تنجم عنه والمنتب الذي تخرج منه الى قسمين :
أولهما نفسه بحاله من حرية التصرف ، وما الانسان يتميز به من التكليف
وثانيهما المجتمع بما يصدر عنه من الآثار التي لا يكون فيها للانسان
المفرد دخل كبير ولا تنوقف على ارادته بالذات • فهناك اذا ضربان من
المعاناة : ما أعانيه نتيجة لفعل من أفعالي أنا وثمرة لتجربة من تجاربي
الخاصة ، وما أعانيه بغير أن يكون لي فضل في ايجاده وبدون أن يكون
لي أي ذنب في وقوعه •

وأجمل ما في المعاناة التي تدخل في النوع الأول أنها تعد من تدبير
الفرد وحده ، ولذلك تتمثل فيها روح الشخصية بوضوح ، وتجلى فيها
القيمة الانسانية بمعناها الكامل ، وتمتنع في أعقابها الشكوى ، إيماناً
بالفكرة التي تملأ رأس الفاعل وتشغل ذهنه • فانه يحاول عن طريق ما
أوتيته من العقل ، وبواسطة ما حمله من الأمانة ، أن يدبر أمور معاشه على
الوجه الذي يحلو له ، والذي يظن أن الخير لا يعود الا منه ، وأن السعادة

(١) من شعر الأستاذ المعاد •

لا يصح أن نوجد الا فيه • والأهمية الكبرى ، في هذا الباب ، تعطى للاختيار ولفكرة الحرية • ويعمد كثير من مذاهب التربية الى تهيئة الانسان كيما يقف من هذه الأشياء موقفه الملائم ، فيجد فيها أدوات سليمة عندما تعرض له مشكلة وعندما يستند مستقبلة الى حكم أو قرار يتخذه بشأن من الشئون • وهذه المراحل هي التي تعد أساسا في علم النفس في التفرقة بين الصبي والهجى ، والنشاذ ، وبين الانسان العادى السليم •

والفلسفة الانسانية تتفرع فصولها من هذه النقطه ، وتبدأ - كما ينتهى أيضا - من تأكيد حرية الفرد واستقلاله في الاختيار والتصميم • مثل ذلك حينما جاء لسارتر Sartre - أكبر ممثليها في فرنسا - أحد تلاميذه القدماء يستشير في أمره : فهو سئب يعيش مع أمه المعبدة بسبب انفصالها الذى يكاد يكون تاما عن أبيه ، ولوت ابنها الأكبر ولم يعد لها بالتالى عزاء في شيء سواء • وكان لا بد لهذا الشاب أن يختار في فترة الحرب ، أحد أمرين : إما أن يسافر الى إنجلترا للانضمام الى قوات التحرير الفرنسية هناك ، وإما أن يبقى الى جوار أمه المعناة • وقد نوسم الشاب في أمه أنها لا يمكن أن تقوى على فراقه أو نحتل مصابها فيه • بيد أنه يعلم كذلك أن الوطن يدعو للخدمة ، وأن عمله في الجيش ضرورة من ضروراته الفكرية قبل أن يقصد منها تخلص بلاده التي أنهكها الاحتلال • فهو لهذا متردد متالم يود لو أراح ضميره باتيان أحد الفلين واختياره لما يتمنى مع المسيحية أو الاخلاق •

وكانت اجابة سارتر له أنه لا يملك الإجابة ؛ فكل انسان حر ، وعليه أن يختار بنفسه ما يوائم عقله وأن يخترع حلا للموقف على أية صورة (١) • فالاخلاق ، أيا كان نوعها ، لا يمكن أن تفسر الى شيء محدد في مثل هذه المواقف التي يسلكها الانسان • ويلاحظ ثانيا أن الاختيار الشخصى يرفع من امامنا مشكلة ضخمة طالما أجهدت المفكرين ؛ وأعنى بهامشكلة الخير والشر • فلو أن المعاناة التي أعانيها هي دائما وليدة أفكارى الخاصة ، وناجمة عن أفعال لم أوفى فيها كل التوفيق أو بعضه وإذا كانت آلامى ليس لها مصدر سوى يدي فانا اذن ابن نفسى، والمسئولية التي تقع على عاتقى انا مقدرها بل وأنا خالقها ، وبالتالي لاسبيل الى الضجر والشكوى اللذين يفسدان معنى التالم الذاتى ويخرجان بالقلق

(١) أنظر « الوحدة نزعة السائلة » بقلم جان بول سارتر من ٤٥ - ٤٧ ، باريس سنة ١٩٤٦ •

عن مدلوله الشعوري . ومن هنا يأى معنى التجربة الحية ، ونخلص
 الألوهية مما ينسب إليها من فعل القدر المتعلق بالأفراد والذى يكون
 مصدره الشخص نفسه . أما المذاهب الحتمية فتقرر منذ البدء أن الانسان
 ليس حراً فيما يأتيه من الأفعال ، وأنه غير مسئول عن شيء مما يقع له
 ويتسبب فيه . وأسبنوزا من أصحاب هذا الرأي (١) فلما أحس بخطورة
 الموقف بالنسبة الى الله ، تحايل بأن الانسان عاجز عن ادراك الحكمة
 وتبين المفزى من وراء هذه الشرور والآلام المحدودة . فهى فى الواقع
 مكملية لأوضاع كونية ، ومتممة لركن أساسى من أركان الحياة . شأنها
 فى ذلك شأن الصورة الزيتية على الحائط ، لو اقتصرنا على مشاهدتها
 جزئية جزئية لاستنكرت بعض النقط السوداء المتناثرة فيها ، بينما لو
 نظرت إليها نظرة متكاملة لعرفت أن الصورة بغير هذه النقط السوداء
 لا تكاد تفهم لها غاية أو يعرف لها معنى .

أما المماناة التى ليس مصدرها الفرد نفسه ، وإنما يمر بها نتيجة
 لما يرميه به المجتمع أو ما يصيبه به اللاأنا على حد التعبير الفلسفى ، فأمرها
 موكل الى مشكلة الخير والشر من أساسها بصرف النظر عما تتعلق به
 من مسائل الاختيار والجبر . ذلك أننا لو أمانا هنا بالحتمية أو الضرورة
 فلن يودى هذا بنا الا الى امتحان فكرة الخير والشر مرة أخرى ، ولهذا
 نحن نتجه إليهما مباشرة دون أن نخرج على الحرية ومدى ارتباطها بالعمل
 الأخلاقى . فنلاحظ من عدة جهات أن الضرر الواقع على الانسان مصدره
 أمرين : اما قوة خارجية ، وهذه يدخل فيها كل ما نجعل سببه ، ويمكن
 أن يعرف عن طريق العلم الطبيعى ؛ واما انسان آخر وهذا ما يعطينا
 الآن . فلو أن الضرر النازل بشخص يحقق رغبة سواء ويؤدى به الى
 تحصيل لذة لما كان هناك أى داع الى وجوده ، اللهم الا اذا حدث نتيجة
 لفعل غير مقصود أو كان مرده الى مرض نفسى . وفى كلتا الحالتين نعود
 الى نظرة فى العلم الطبيعى تحت باب المصادفة أو العملية فى الأولى وتحت
 باب الدراسات التجريبية أو التحليلية ، فى علم النفس ، فى الثانية .
 أما اذا كان قد أفضى التحصيل حاجة فى نفس الغير فإيماننا بحق الغير
 فى الحياة السعيدة وفى الاستمتاع بكل ما يستطيع الحصول عليه من
 أمور العيش فى حدود القانون الوضعى من جهة ، وقانون البقاء للأصلح
 من جهة أخرى ، كقيل بأن برفع المسئولية عن الغير ، وإن لم ينفع فى
 إزالة الاضرار المترتبة عليه .

(١) انظر : « دراسات أسبنوزية » بقلم ألغريه داربون ص ١٢٥ - ١٢٨ ، باريس سنة ١٩٤٦ .

فليس عجيبا بعد ذلك أن بعض الناس يسمى لأن يكون موضوعا للشر ويحتضن الآلام احتضان الأم لوليدها ! قد يكون لهؤلاء مزاجهم الخاص أو قد يكون لهم رأى معين بشأن الحق والخير والجمال في الحياة ، ومع ذلك فأننا لا نملك الا الاعجاب بهم لأنهم هم وحدهم الأبطال . فالإنسان الذى يقف على المكروه ، ويدفع بنفسه الى الهلاك فى سبيل نصرة قضية أو فى سبيل تحقيق معنى من معانى الجمال ، وترجيح كفة الخير، هو وحده الذى يستحق أن يسمى بهذا الاسم ويدخل ضمن هذه الفئة . لأنه هو وحده الذى يثبت تعالى الذات الإنسانية عن غريزة الحيوان العادى ويؤكد معنى المستقبل دائما . ومن جهة ثانية يقرن الحرية بالمسؤولية ، فلا يخطئ فى تقدير ما تواضع عليه الناس مع الاحتفاظ بحق التغيير والتبديل فيما يتعلق بأموره الخاصة . ومن ذلك نفهم كل ما للمعاناة من دلالة فى حياة الإنسان وفى كيانه الفردى المستقبل .

٦ - الفلسفة الوجودية

كان جان فال الفيلسوف الفرنسى المعاصر خارجا من قهوة فلور فى باريس حينما التقى به بعض الطلبة وسأله : بالتاكيد الأستاذ وجودى . فاجاب على التو : لا . واتجه فى طريقه غير مبال بهؤلاء الشبان ومعاكساتهم المستمرة لجماعة المفكرين الأحرار . ولكنه لم يكذب يأخذ مكانه المريح الى جوار المدفأة فى بيته حتى استعاد فى ذاكرته ما مر به أثناء مقابلته لهؤلاء الشبان ، وراح يتساءل عن السبب المباشر الذى دعاه لأن يجيب بالنفى حينما سئل هل هو وجودى أم لا ؟ اذ الواقع والمعروف أنه من المشايخين لهذه الفلسفة ومن المنتمين اليها بأفكاره وكتابات بل ويعده من أهم المؤرخين لها على ندرتهم . فانتهى من تفكيره وتعليله الى سبب قريب . فهو لم يملك الوقت لأعمال الذهن فى اجابته حينما قوبل فجأة بهذا السؤال ولكنه لا شعوريا كان يحس بالابتذال فى الكلمات المنتهية بالياء المشددة دلالة على الانتساب الى جماعة بالذات أو مهنة معينة . فهذه الكلمات فى رأيه تبدى تعميما مبهما . على أنه وإن كان من الصحيح أن مثل هذه الكلمات تؤدى الى شيء من هذا القبيل - أعنى شيئا من التعميم والعموم - فما لا شك فيه أن هناك سببا آخر أعمق من هذا يتصل بأصول النظريات الخاصة بالفلسفة الوجودية أنفسهم . وهذا السبب قد غاب عن ذهن الأستاذ حينما ذهب فى سلسلة تعليقاته على ذلك النحو . فالمعروف أن

الفلسفة الوجودية حينما قامت انما جاءت مناقضة مناقضة صريحة وعاملة في اتجاه مضاد لتلك الحركات الجماعية وتلك الفلسفات التي تدعو الى صب الناس في قوالب معينة من ناحية الاعتقاد والتفكير واسلوب الحياة ونوع السلوك . فهي فلسفة في وضع مقابل لكل حركة تعميمية ولكل مشروع جماعي ولكل طائفة تتخذ ضروبا معينة لا تعتمداها من القواعد والآراء . فحين نفى جان فال عن نفسه تهمة الانتساب الى هذه الطائفة لم يكن ينفي عن نفسه الاتفاق مع الوجودية في الميل والهدف الفلسفي وانما كان ينفي عن الفلسفة الوجودية ذاتها تهمة التشابه والتكرار في الأدواق والمشارب ويرفع عنها صفة التعميم وينزع منها كل ما من شأنه أن يعطى أفرادها صفة الالتزام بأفكار خاصة وباتباع الآراء التي ابتكرها رؤساء الطائفة وزعمائها المجددون . فهذه الناحية - ناحية التقييد والالتزام والامعية - غريبة كل الغرابة عن روح الفلسفة الوجودية ولا تعرفها بحال لأنها مسألة ترتبط بالأمور العامة المشتركة لدى أكثر الفلاسفة الوجوديين . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ليس هناك فلسفة وجودية ذات صيغ نهائية تقريرية أو ذات طابع مذهبي doctrinal وانما هناك فلسفة وجودية بقدر ما هنالك من فلاسفة وجوديين .

ومن هذه الناحية يبدو الصعوبة في رسم خطة للكتابة عن تاريخ الوجودية شأن للذاهب الأخرى . ولكنها صعوبة من نوع جديد في تاريخ الفلسفة لأنها لا ترتكن الى نزعة خاصة واضحة ولا تستند الى أشخاص يحددون اتجاههم من أول الأمر بل لم يكن اسمها معروفا على الإطلاق قبل أربعين سنة مع أوسع تقدير ممكن . ولذلك فان المشكلة المتعلقة بتاريخ الفلسفة الوجودية مشكلة جديدة من نوعها وذات صعوبات لم تعرف في تاريخ الفكر المعاصر . والصعوبة الأولى التي نجد أنفسنا حيالها هي تلك التي تنجم عن حقيقة أننا لا يمكننا تعريف لفظة الوجودية بطريقة مرضية . فكلمة وجود بالمعنى الفلسفي الذي نأخذه اليوم ، قد استعملت لأول مرة ، كما انها قد اكتشفت ، بواسطة كيركجار . ولكن إيماننا تسمية كيركجار وجوديا ؟ انه لا يود أن يكون فيلسوفا ، ولا يود بالمرّة أن يكون فيلسوفا ذا مذهب محدد . وقد تكلم هيدجر في بعض دروسه ضد ما سمّاه بالوجودية وأكد ياسبرز أن الوجودية هي موت فلسفة الوجود . . الأمر الذي يجعلنا مسوقين الى قصر اللقطة على أولئك الذين يرغبون في قبولها ، وعلى هؤلاء الذين يمكننا تسميتهم مدرسة باريس الفلسفية مع سارتر وسيمون دي بوفوار وميرلوبونتي . ولكن هذا لا يعطينا تعريفا للفظ . وتقوم صعوبة ثانية من هذا الزعم بأن الطريقة التي يتكلم بها الناس

عن الوجودية - التي يتكلم عنها العالم كله تعريفاً - نكون جزءاً ممايسميه هيدجر المجال غيرالمشروع أى الموضوع الذى يفسركلام فيه لقصد مايعنى الناس وللسنة ما يشتركون فى التحدث عنه . فالناس يحدون عن الوجودية ، وهذا قطعاً ما كان هيدجر ، وكذلك سارتر على الخصوص يود أن يتجنبه ما دام سوف يجر الى أسئلة لايمكنها أن تكون لو تعريتنا بدقة والصلوق موضوعات للنقاش . بل ينبغى أن تظل متروكة للنامل الفردى المنعزل .

ومن هنا - أى بعد ذكر الصعوبة التى تعوق إمكان تعريف الوجودية والصعوبة التى جعلت منها موضوع كلام فى المجتمعات المبتذلة - أمكن أن يأخذ تاريخ الوجودية مناحى شتى . فمن مؤرخيها من يرجع بأفكارها الى القديس أوغسطين ومنهم من يرد بذورها الى فلسفة سقراط وغيرهم كثيرون يلتمسون أصولها فى مقطوعات شعرية نظمها يودلير أو رامبو . ولكننا على كل حال لسنا فى حاجة الى التدخل فى هذه المسألة ما دامت لن نعتنينا كثيراً هنا بوصفها مشكلة لا تهم الا فى محاولة إيجاد التشابه بين الوجودية الماصرة وغيرها من الفلسفات القديمة اما محاولة ضم مفكرين بأسمائهم الى هذه الفلسفة لمجرد ذكر بعض أفكارها والايان بشئ من نظرياتهما فهي محاولة فاشلة تبعاً لأنها تضطربنا الى غير قليل من التعسف فى اخضاع الفكر وفى تصنيف الأنظار العقلية . كذلك يلزمنا باتباع هذه الحطة أن ندخل فى دراستنا لها عندا لا حصر له من المفكرين ما دامت الوجودية عبوة لكل فكرة تنظيمية شاملة . فهذا سيؤدى الى ضرورة النظر فى كل واحد يؤمن ببعض أفكارها ما دامت لاترتبط بشخص معين وما دامت لا تحاول ربط الآلاف المؤلفة من المثقفين بسلاسل فكرية من أى نوع . فكل فرد من أفرادها له فلسفته الخاصة . ولأمانع من أن نوازن بينها وبين الأفكار التى تشابهها فى تاريخ الفلسفة حينمايسمح المقام بهذا عند وضع تاريخ دقيق لهذه الفلسفة الوجودية .

ومن هذا تظهر بوضوح عوامل الاشكال فى الوجودية : فهي مشكلة من حيث هي مراحل وهي مشكلة من حيث الأقوام الذين ينتمون اليها وهي مشكلة من حيث الأفكار التى تختص بها دون سواها وليس هذا بالعجيب على فلسفة هي نفسها وليدة مشكلة وناجمة عن أزمة . هذه المشاكل والأزمات تتلخص فى هذه الحياة الكسبية التى انتهت اليها أوروبا والانهازات المتوالية على فرنسا بالذات ومعاناة الجيل الجديد من الشباب الأوربي لضروب من الحياة لم يكن من الممكن إلا يكون لها صدى فى تفكيرهم وألا تؤثر فى مشاعرهم . فالمرآحل الفكرية القلقة التى مرت بأوروبا

والحالات النفسية القلقة التي خضعت لها الشعوب المنهكة الحية خلال الحرب العالمية الثانية أرغمت الكثيرين من الشباب على أن يؤمنوا بالانحياز ذات الصيغة الزاعية وذات الطابع المتطرف وذات النظرة البسيطة عن التخيل والوهم والحالية من كل روحانية كاذبة .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى الفلسفة الوجودية بطبيعتها تميل الى الروح الشعبية وتنزع منزعا مألوفاً في التعبير عن افكارها أو بعبارة اصح هي فلسفة ديمقراطية بمعنى السكلية لأنها تريد أن تدع للانسان فرصة التفكير في نفسه والرجوع الى ذاته والاحتكام الى رأيه الخاص في كل مشكلة تعرض له وفي كل حكم يريد اتخاذه بشأن من الشئون . فمرد الانسان الى ذاته دائما في الفلسفة الوجودية . وبهذا كله تشجيع افكارها على اللبس وتصبح موضوعا للنقاش والحديث الهادئ في القطار والترام وفي المنتديات والمقاهي . والنزى اعتقده أن شيوع الفكرة وذويعها بين عدد كبير من الناس يكون على حساب طبيعتها الخاصة وعلى حساب قيمتها الفلسفية . وعلى الرغم من أن الثقافة عموما تستفيد من هذه الظاهرة فإن الفلسفة نفسها يصيبها شيء من الضعف والابتذال لهذا السبب . والفلسفة حين كانت لها لغتها الخاصة وتميزاتها التي لا يشاركها فيها غيرها من العلوم لم تفقد شيئا من قيمتها ولم ينتقص من قدرها تطفل أصحاب المواهب المحدودة والأذنان المكدودة . أما اليوم وقد صسارت الفلسفة فلسفة شارع ومقهى وترام ، أعني لما صارت محلا لاشتراك عدد كبير من الناس الذين لا يتمتعون بالقوى الفكرية الخاصة بالانفراد المتأزين ، فقدت غير قليل من قيمتها الفكرية ومن روعتها في النفاذ والقوة . وهذه النقطة تناقض ما سبق قوله فيما يتعلق بعلم رغبة كبار فلاسفة الوجودية شيوع مذاهبها على نحو شعبي . غير أن الوجودية صادفت مراحل جديدة بعد فترات نموها الأولى وتطلب ذلك من سائر خاصة تحويل فلسفتها تحويلا خاصا سنتحدث عنه فيما بعد .

هذه الروح ليست غريبة عن الوجودية كل الغرابة ونستطيع أن نجد بينها وبين الوجودية وشائج عدة خصوصا كما تمثلت لدى هيدجر فيلسوف النازية ولدى نيتشه فيلسوف البطولة الفردية . فالغرض من الحضارة لدى نيتشه هو ابراز العبقري فهذا العبقري العظيم هو وحده الذي يعطي معنى للحياة . أما الذين يقولون بالسعادة لاكبر عدد ممكن منهم فهم واهمون ، فضلا عن أنهم يصدرن عن ضعف ويأخذون بمذهبهم نتيجة لاشفاقهم على أنفسهم . والحياة الانسانية غامضة بل ومخيفة من جملة

وجوه • وهذا النعر الذى نحسه فى مواجهتنا للحياة وفى شعورنا بمعنى الوجود انمسا يتشأ عن أن الله قد مات كما أعلن زرادشت على لسان نيتشه • ومن تم صار الانسان انسانا فحسب أعنى محكوما عليه بالموت وبالنزول الى نوع من العيش العايب الذى لا معنى له • فالنهاية المقدرة للعالم هى ظهور السبرمان أى الانسان الممتاز ولكن ما هى النهاية المقدرة لمثل هذا الانسان ؟ هل هى الحياة ؟ ان الحياة هى حياة موت • • هى زبد طاف فوق بحر من اللامعقولية • • ! اذن فالحياة لا معنى لها وكذلك العالم وكذلك الانسان • والانسان البنيشى قريب الشبه الى حد كبير من الانسان الهيدجرى الذى هو دائما فى قبضة الموت • كالموت كما يقول هيدجر نوع من الوجود الذى يسيطر على الانسان منذ مولده • والموت الذى هو موت فحسب يؤكد اللامعقولية والانسان الذى هو انسان فقط يمثل شخصية فى مأساة لا يمكن اصلاح شأنها أو إعادة تمثيلها على نحو آخر •

ويمتاز هيدجر كما امتاز نيتشه بروح الحادية وبفلسفة فارغة من المضمون الدينى وإيمان بالعبث الظاهر فى كل حركة من حركات هذا السكون • وعنده أن هذا هو السبب فى تولد القلق فى نفس الانسان • وليس القلق خوفا لأنه أعم منه وأوسع دائرة • فالخوف متحدد بأشياء معينة أما القلق فلا يمكن أن يعرف له موضوع يتعلق به أو معنى يتوقف عليه • وبينما يكون الخوف تعينا نجد القلق لا تعينا خالصا • ولذا كان موضوع القلق هو العلم نفسه أعنى ما ليس موجودا • ومن هنا يقول هيدجر : « ان القلق يكشف عن العدم » • وإذا كان العقل لا يستطيع أن يتقدم فى هذا السبيل ليتبيننا عن شئ أو ليقرر أمرا فلا مندوحة عن استعمال الشعور فهو وحده الذى يعتمد على تبليغنا أشياء كثيرا ما نفتقدها بين المجالات الوجدانية • فالشعور قادر على الاستمرار حيثما تنقطع سلسلة الاستدلال العقلى والمقارنة الفلسفية الحالصة • والجانب الأسيان أو اللون القائم الذى اكتشفه هيدجر فى الوجود انما جاء من هذه الناحية • فهو يفكر عن طريق الوجدان فى العدم وبالتالى يفقد شيئا الى جانب الوجود الظاهر : هذا الشئ بسبب له حسرة ويثير فى نفسه شجنا • • ومن ذا يفكر فى العلم فى الموت فيما ليس موجودا ولا بأسف ولا يجزع ولا يشعر بالقلق ؟ فلسفة هيدجر اذا مظلمة حزينة ساحبة فى تلك المرحلة بالذات ومن هذه الناحية •

ولقد اتهم هيدجر من خصوم الوجودية ومن الشيوعيين خصوصا بأنه كان مؤيدا للناتسية الهتلرية • وهناك مشكلة أثرت كثيرا فيما يختص بقيمة فلسفته وهل هى حيلة هتلرية لاشاعة اليأس وبث روح

القلق بين نعوس الفرنسيين أثناء الحرب الأخيرة وفيها ؛ كذلك اتهمت الوجودية بأنها فلسفة اليأس من ناحية وبأنها فلسفة التشاؤم من ناحية أخرى . وهذا كله بسبب هيدجر خصوصا . والواقع أن العنصر الأساسى الذى تقوم عليه الدكتاتوريات والنظم الفاشية هو التصور التشاؤمى للطبيعة الإنسانية . . . ومن ذلك أمكن أن توجد عناصر مشتركة فى فلسفة هيدجر فى السياسة التى ابتدعتها النازية وقامت على أثرها الحركة الهتلرية الأخيرة .

وهناك من انبرى للدفاع عن هيدجر فقرر أنه ليس هناك حتم وقبر فى الطبيعة الإنسانية وليس الانسان صاحب ميول وأهواء واحدة ثابتة دائما . حقا يقول هيدجر بالحقيقة الإنسانية ولكنه كذلك يقرر التفاوت بين الطبائع المختلفة . فالتشاؤم الهيدجرى من نوع غير التشاؤم الذى قامت عليه النازية ما دام يعتقد فى أن قيمة الانسان انما تتركز فى معرفته للموقف الذى يكون فيه . وهذا يخالف بصورة قاطعة ما يؤمن به الفاشستى فهذا الأخير جاد وصارم دائما وبذلك تأخذ الدولة والوطنية والحروب لديه صورا واحدة ذات صبغة مطلقة لا تقبل التعديل ولا تخضع لأي مؤثرات وتمتاز بكونها هى هى . وتنزع هذه النظم الأخيرة الى حجب الشعور بالموت على حد تعبير ميلوبونى (١) .

وهناك دفاع آخر يمكن أن نسوقه يصدد التفرقة بين هيدجر وبين روح الفاشية من ناحية فهم كل للتاريخ . فإن ما يقال عن فكرة هيدجر عن التاريخ يبعد عن ذهننا تماما أنه يعلن نفس ما يعلنه أصحاب الفهم الفاشستى أعني قولهم بأن التاريخ من خلق الأفراد المتمازين . ولا يمكن أن نصفق أنه يرضى عن الفصل التقليدى بالطريقة التى اتبعها هيجل بين ذات التاريخ Sujet de l'Histoire و ما يمكن أن نسميه بالفرد المتماز أو أصحاب المهام أو الموجهين . . . الخ . . . وبين موضوع التاريخ L'Objet de l'Histoire أى القطيع من الناس أو الدهماء الذين لا يستمعون مجرد التسمية بالمواطنين وهؤلاء يتهمون بأنهم يحققون أغراض غيرهم وأنهم يقومون بالخدمة من أجل كتابة المقادير التى ليست ملكا لهم وليسوا قادرين فى الوقت نفسه على فهمها . وهيدجر فى الواقع يعرف الانسان الذى يشارك غيره الوجود أو الذى يحيا فى وجود مشترك L'Être en commun بأنه القدرة على السماح بتأكيد حرية الغير

(١) ميلوبونى : الوجودية فى فلسفه هيجل . مقال فى كتابه عن المثلث واللامنى وبه تحليل هام لهذه النقطة بالذات .

والسماح للغير بأن يكون ما يكون • وهنا يبدو لنا بوضوح أنه بالنسبة إلى هيدجر كما كان الأمر بالنسبة إلى الشاب هيجل حينما كتب ظاهرة الفكر (١) • ينبغي أن تكون المشكلة الرئيسية للإنسان في المجتمع والمعنى الحقيقي للتاريخ هو إمكان معرفة الإنسان للإنسان • ولم يبين هيدجر كيف تتم هذه المعرفة والأساليب التي يمكن أن تتبع كيما تتحقق ومع هذا فإنه في هذا التعبير ما يكفي لانسكار الدلالة المعنوية التي تقوم عليها الأسس الفاشية والنظرات الخاصة بكل من هيجل وماركس • ولا ننسى في النهاية أن الفاشية لها موقفها الخاص بالنسبة إلى الإنسان فعل هذا هو الذي جعل الأمر يختلط على من كتبوا عن الوجودية متمثلة في أمته فلاسفتها : هيدجر • فهو الآخر له نظرتة في الإنسان ولكن شتان بين كل من النظرتين وبين كل من الموقفين • وهيدجر لم يحجب الموت لأنه أكثر الفلاسفة كلاما عن الموت وبالعالي عن العقل •

ولا حاجة بنا إلى الإطالة في هذا الجانب ويكفي أن نقول عن هيدجر هنا أننا لو عدنا وقارنا بينه وبين كيركجار لوجدناهما متفقين في جملة من النواحي خصوصا بالنسبة إلى النفس الإنسانية •

والحق أن الوجودية حينما جاءت إنما كانت نسمى إلى معارضة المدرركات الكلية التقليدية التي نشبه ما نراه في الفلسفة سواء عند اسبينوزا أو هيجل • فالفلسفة لدى أفلاطون هي البحث عن الماهية نظرا لأن الماهية ثابتة ويود اسبينوزا أن يرضى عقله بحياة أبدية طوبية وهيجل يفتش عن دلالة الفكرة التي تعرض نفسها على التاريخ • وعلى العموم فكل من الفلاسفة القدماء أو أغلبهم يريد أن يجد حقيقة كلية لها قيمتها في كل الأزمان وأن يعلو على الصيرورة المؤقتة • فهو بالأجمال يعمل ويعتقد أنه يعمل وفق العقل الخالص وعقله وحده بالذات • وآخر الفلاسفة من هذا الطراز كما يبدو هو هيجل • فهو نفسه الذي بذل هذا المجهود لفهم العالم عن طريق العقل إلى أقصى درجة ممكنة • حتى العواطف عنده لا معنى لها إن لم تكن تتم عن فكرة وحتى الشخصية لا قيمة لها إلا لأنها تأخذ مكانا في تاريخ وفي دولة أي قيمتها في أنها تأخذ مكانا في الفكرة الكلية حين تعرض نفسها في التاريخ •

وكان لكيركجار الفضل الأكبر في هدم هذه الروح العقلية. البحتة لدى هيجل وغيره • فهو يعارض البحث عن الموضوعية الذي يجده عند

(١) بخصوص مراحل حياة هيجل الفكري راجع بحث « الوجودية عند هيجل » في كتاب موريس ميرلوبونتي عن المعنى واللامنى •

هيجل في صورته تلك ويؤكد اننى أدرك وجودا حقيقيا عن طريق الازدواج الحسى . وأهم ما فى كيركيجار هنا حقا هو رفضه أن يعد جزءا من كل أو أن يعد قطعة بسيطة فى جملة قواعد العالم . اذ اعتبر هذا نميا لوجوده . وكتب فى هذا المعنى يقول : يمكن القول بأننى لحظة الفردية ولكننى أرفض أن أكون قطعة ضمن نظام شامل . وكانت النتيجة أن وضع الفكر الذاتى معارضا به الفكر الموضوعى فى الفلسفات السابقة عليه أو بمعنى أصح أعطى القيمة الكبرى فى التفكير للوجود الفردى واستخلص النفس الانسانية من الرغام الذى انقبرت فيه تلك الآماد الطويلة . وإذا كانت المعرفة قد اختلفت مصادرها بين الناس فإن هذا من شأنه فحسب أن يفسد عليهم معنى كل شئ يستشعرونه فى الحياة اللهم الا فعل الوجود Existence فهو وحده الذى يبقى دائما هو هو وهو نقطة التلاقى بين الاقوام من كافة الانواع .

ومن هذه الناحية نبدا فكرة الوجودية فى أساسها الصحيح . فاصحاب النزعة الوجودية بمنحاهما الانسانى اليوم يميلون الى الانطواء على انفسهم ويقومون بالبحث فى أعماق وجودهم الخاص بهم وحدهم كما يرتفعوا منه لا الى تحقيق ذواتهم فحسب بل وأيضا الى الحصول على ضروب من المعرفة الحية التى تتعلق بالوجود الثرى وقد تمثل فى الذوات المنعزلة والنفوس الفردية . وذلك لانهم فهموا الفلسفة فهما جديدا . فالفيلسوف كما يقول نقولا برديائيف لا يمكنه أن يبنى فى الفراغ ومتابعة الفلسفة أو السير فى ركايبها لا يمكن أن يفصل الانسان ويباعد بينه وبين الوجود لسببين : فيمكنه أن يستنبط المعرفة من الوجود وحسب أولا ولا يمكن ثانيا فى حالة ما يستصغى ذاته وينفض عنها أحمال التقاليد والمؤثرات السابقة أن يضع وجوده الخاص جانبا أيضا بل يبقى هذا الوجود كل شئ بالنسبة اليه . ولذلك لا بد من أن يبحث الفيلسوف عن المعرفة الصحيحة فى أعماق نفسه .

وهذه النقطة الاولى هى التى تفسر لنا معنى الوجودية فكما أن الفلاسفة القدماء كانوا يسمون دائما باسم الشئ الذى يضعونه وضعا عاليا على كل شئ سواء فكذلك اليوم بالنسبة للوجوديين . فنحن نقول مثلا هناك فلاسفة عقليون وهؤلاء هم الذين يضعون العقل فوق كل قيمة فلسفية أخرى ونقول هناك فلاسفة وضيعيون وهؤلاء هم الذين يتخذون موقفا لا يقضب الواقع ولا يعسد معناه بل ولا يخرجون عادة عن حدوده . كذلك الروحانيون يتزعمون منزعا روحيا والطبيعيون يفسرون كل شئ

بادئين من الطبيعة والماديون لا يفلسون شيئا فسر تفديسهم للمادة .
أقول كما ان هذا يحدث دائما بالنسبة الى المذاهب الفلسفية فقد تست
الوجودية بهذا الاسم نسبة الى القيمة الاولى التي يبذلونها منها والحقيقة
العلية التي يضعونها فوق كل حقيقة الا وهي الوجودية : ثورة الحياة
على الفكر . . ثورة الوجود على العقل . . ثورة الوجدان على المنطق العلمى
الجاف .

وذلك لان كل فلسفة قديمة انما حاولت أن تباعد بيننا وبين الوجود
بالمعنى الصحيح أو وضعت حدا فاصلا بين معانى العقل ومعانى الحياة أما
الوجودية فشاعت أخيرا أن تخلص الانسان من هذا الموقف المزيف وأن
تجعل معنى وجودا يريد أن يتطلع الى وجود . فتلقى بذلك الفوارق وتمحي
الفواصل وتسرى على كل من الوجودية أى وجودى ووجود العالم الخارجى
قوانين واحدة اذا ما كان من الممكن وضع قوانين . فمن ناحية الفلسفة
يكون موقفى سليما اذا أدركت معنى الوجود بحق واتخذته نقطة بدء .
ومن ناحية العلم أيضا لا يقل موقفى سلامة . لان اهم ميزة للوجود انه
فردى وما هو فردى لا يمكن أن يكون موضوع علم وان كان يصح من
ناحية أخرى ان يكون موضوع معرفة . فالفيلسوف يبتغى المعرفة ولا
ينحصر فى نطاق العلم . فهو لا يريد أن يقف باحثا لوجهة نظر واحدة أو
متخذنا جانباً منفرداً مهما كانت قيمته العلمية أو حقيقته الدقيقة أو اغراضه
بالحكم الواقعى . والعلم نفسه من هذه المشكلة فى مشكلة لان العلم فى
الوقت الذى يفكر فيه على الفردية أن تكون تجاربها علمية أو موضع نظر .
العلم يحاول أن يكون عاما وفى هذا التعميم ما فيه من افساد لمراسته
الجزئية . ولذلك فان العلم الذى يقول دائما انه ينظر فى مباحث جزئية
تتعلق بهذا الشيء أو ذاك أى بهذه الشجرة وهذا الباب يخرج غير مأسوف
عليه الى دائرة التعميمات والتجريدات الفارغة حيث يبقى دائما تحت
رحمة موضوعات واحدة هى التى يمكن نقلها الى الغير . ولا مانع من أن
تكون هذه الموضوعات صحيحة وقيمة ولكنها ووا أسفاه ليست كل شئ .
والفيلسوف مضطر بالتالى أن يعمل ذهنه فى أشياء أخرى وأن يضع فى
تقديره مسائل غيرها كيما يقف على الوجود أى أن يمزج المعرفة بالوجود
ولا يهمل أن تكون مجهولة أو مهملة من جانب العلم . واذا كانت الوجودية
قد أفرقت فى الجانب الادبى وتحولت فى النهاية الى مجموعة من القصص
والروايات فذلك لان الجانب الادبى هو وحده الذى يملك التعبير عن
الفردية الانسانية . . منه التى لا تتكرر ولا يمكن أن تصير موضوعا علميا
ينقل معناه الى الغير . بل هذه النواة الحقيقية لكل جماعية .

والوجودية اذ تفق وجهها لوجه أمام العلم ليست تفعل هذا من أجل أن تفرق في الخيال اذ هي مع هذا خصوصا كما تمتلئ لدى سارتر وهيدجر فلسفة الوجود أى لا تعرف غير الوجود وبالتالي لا يمكن أن تكون خارجة عن الحدود الطبيعية المادية . فهي ليست فلسفة تحليل وروحانية الا من حيث طبيعة التجارب الفردية أما في مجموعها فهي فلسفة مادية مفرقة في الواقع لا تتعدى نطاق الوجود . وقد لاحظت الوجودية في النهاية أن الانسان قد تمادى وتقدم تقدما ملموسا في علوم الطبيعة والكيمياء وعلوم التشريح والفسولوجيا أما علوم الانسان أى العلوم التي تختص بالوجود الفردى فقد بقيت متاخرة بصورة عجيبة ولا بد من إعادة النظر في هذه العلوم كيما توازى على الأقل ذلك التقدم الظاهر في علوم الفزياء .

وهذا كله من الممكن أن يحصل بشرط وضع مقولة الوجود فوق كل ماعداها . وهذا ظاهر بوضوح من حكمهم على الوجود بأنه سابق حتى على الماهية . فلا يمكن بالنسبة الى وجود العالم أن يكون قد سبقه تصميم على الخلق أى أن تكون هناك فكرة أريد تحقيقها بهذا الوجود . لان هذه الماهيات انما هي من صنعنا نحن بعد الوجود . فوجود الماهيات هو وجود الامكان والامكان لا يتسمى الا اذا كان الوجود لانه ان لم يوجد كان علما خالصا . الممكن لا معنى له بغير الوجود لانه ان تلاه عدم لم يكن ممكنا . وهذا هو الغالب على طبيعة الامكان لانه أشبه بالعدم منه بالوجود ولولا أن الوجودية تضع العدم جنبا الى جنب مع الوجود أولا وتضع حقيقة الزمان فوق كل حقيقة حينما تقرنها بالزمان ثانيا لما استطاعت الفلسفة أن تجعل لهذا الامكان أى قيمة .

فالوجود والماهية هما من التمييزات أو هما من المبادئ الميتافيزيقية التي خلفها لنا علم الوجود . ولا خير في أن نتحدث عن ماهية ووجود الا اذا احتطنا دائما فنفهم الوجود على أنه سابق للماهية . فانا أنظر مثلا في طائفة من الزهر الموجود كيما استخلص ماهية الزهرة . فالماهية لا تقتضى سوى موجودات تتحقق فيها ، ولا تصبح حقيقة الا بفضل هذه الموجودات . وطريقتنا في الكلام قد يكون لها دلالة من هذه الناحية فحين أقول : « انا انسان » أؤكد وجودى أولا بأنى انساني ثم بعد هذا أضع الماهية كقيمة .

ففى مسألة الدراسة العقلية الموضوعية لدى هييجل ثار كيركجار وجعل الوجود الذاتى أصلا لكل بحث ولكل فلسفة . كذلك كان هييجل ينظر الى الفصل بين العقل والوجود بين الانسان والعالم على أنه شيء طبيعي.

ومعقول جدا أما كيركجار فقد جعل الوجود وجودين وجود ذات ووجود موضوع وان الانسان وجود قبل كل شيء وانه لا بد أن يلتفت الى هذه الحقيقة ان شاء أن يتخذ من الحياة سنداً وأن يجعل فلسفته مليئة بمساعي الوفرة والفنى والقوة بفضل انعكاسها على الوجود .

فالوجود في مقابل العقل والذات في مقابل الموضوع في الفلسفة القديمة ونقول الآن أن العالم عند هيجل هو النمو المحترم للفكرة الازلية، وليست الحرية سوى الضرورة المدركة . أما لدى كيركجار فهناك على العكس ، امكانيات حقيقية وكل فلسفة تنكر الامكانيات هي الفلسفة التي تضغط علينا والتي تسوقنا الى نوع من الجبر (الاخلاق والانكسار) ومن تم فالوجودية في النقطة الثالثة تضع الحرية في مقابل الضرورة في الفلسفة القديمة . والحرية الوجودية انما تأتي من ثلاثة أمور أقصد أن عناصرها تتركب من أولا فكرة العدم بالنسبة للماضى وفكرة الامكان بالنسبة للمستقبل . هذا ثانيا وثالثا فكرة الزمان بالنسبة للوجود . أما عن فكرة العدم بالنسبة للماضى فالمفروض دائما أن الانسان تاريخ أى أن الانسان مجرد فكرة تاريخية أما الكائن العضوى المابل أمامى فلا قيمة له على الاطلاق . فالوجود دائما في الماضى وليس الانسان المائل شيئا ان لم يكن قد وجد في الماضى . والكيثونة بالنسبة الى هي كيثونة تاريخية كما قالها هيجل . ومن هنا ادخلت تعديلات على الكوجيتو الديكارتي . فسارتر يقترح أنه لا بد أن يأخذ هذه الصورة : « أنا أفكر فأنا اذا كنت موجودا » . ومن هنا لا يمكن أن يقول الانسان : أنا موجود وانما لا بد له دائما أن يذهب الى القول : لقد كنت موجودا . ومقدار الفرق بين فعل الكيثونة في جملي « أنا آكون » ، « وأنا كنت » ، كليل بأن يرينا الاختلاف المعنوى الشاسع بين كل حسبما يؤدى الامر بالنسبة الى الوجود ذاته . فالحكم بالوجود في الماضى نفهم منه نوا معنى التاريخ . ويصير التاريخ وحده علم الوجود بحيث اننا كلما أردنا الوجود حققناه في التاريخ . ومن هنا نلاحظ عند الكثيرين من الناس أنهم لا يشعرون بمتعة ولا ألم ولا تمثل عواطفهم أثناء مباشرتهم للتجربة ومعاناتهم للحياة التي يحيونها . وبمجرد ما تصير تاريخا يحكى وقصة تروى حقت له عواطفه وتمتلت له احساساته وخلفت بالضبط كل شروط الحياة من تأثر ومن ابداء الملامح . بل ويحصل كثيرا أنك تتأمل العمل الذى تباشره في ساعة وقوعه لا كما هو في حد ذاته وانما كما يمكن أن يقص ويروى وقد عبر هيرلوبونتي عن

هذه الحقيقة بقوله ان الانسان يجلس في مؤخرة قطار سريع (١) ومن الناس من يفرح بالالم ويسر بالنكثة لانه سيجد فيها مجالا لتحقيق ذاته وتأكيد وجوده عن طريق التاريخ الذى هو وحده الوجود . أما الآن وهو الذى يؤديه معنى فعل الكينونة في الحاضر فليس من الوجود في شيء أولا لانه يتشكل حسب الارادة في وقت معين فانت تفعل الفعل وكأنك هازل وتظن بهذا أنك تعبت بينما اذا فاتت هذه اللحظة ومرت بك صار هذا العبت والهزل الذى تبديه وقتا من الاوقات وجزءا من وجودك ومن هنا يبدو لنا أحيانا اننا لا نصدق واقعة ما من الوقائع في وقت ما حتى اذا مضى على هذه الواقعة زمن صارت حقيقة راسخة في ذهنك . ولعل أول تعبير على هذا هو الاساطير القديمة فيما يتعلق بالابطال اذ كان الناس لا يصدقون أن فلانا ، هذا الانسان الجبار أو هذه الشخصية الفذة في نوعها ، قد مات . ومن هنا يقولون بدوامه وبقائه في أشكال رمزية تخيلوها على انحاء مختلفة . كذلك الوجود الحاضر من ناحية ثانية يقتضى اعدام الماضى ومن هنا تمثل في الوجود فصل هادم أو نفي معدم له قيمة وجودية كبيرة . ولا يمكن أن أقرر وجودي الحاضر ان لم أتح جانيا وجودي الماضى . فهناك عملية اعدام نفسى دائما يقوم بها الانسان من أجل اعداد نفسه للحظة الوجودية التي يحياها . ومن هنا يتدخل العلم تدخلا حاسما في فكرة الحرية فهو يمهّد من أجل الحرية ولولاه لما كان هناك معنى للحرية . ليس هذا فحسب بل ان العلم من شأنه دائما أن يجعل الانسان في خطر وهذا الخطر ليس بسيطا أو ليس شعورا ضعيفا وبالتالي يدفع الانسان الى أن يكون دائما قريبا من ذاته متحسسا لها في أصغر شئونها . وكلما كان شعور الانسان بالموت أقوى كان ادراكه للحرية أوسع . وسيتسائل البعض ما هي الصلة بين الخطر والحرية ؟ فأقول : ان الانسان القوي الممتاز هو الذى يتخطى القيود والعقبات . وبالضبط على هذا النحو نفهم الصلة بين الخطر والحرية ؟ فكلما زادت درجة الخوف لدى الانسان والاحساس بالمسؤولية كان أقرب الى مباشرة الحياة ومزاولة أموره التي تدل على قوته وإمتيازه . فكلما زاد الخطر كانت درجة الحرية أرفع لان الحرية لا معنى لها الا بازاء العوائق وكلما انشغلت عن هذه العوائق بالوسائل المعروفة زال معنى الحرية من رأسك .

بالضبط شأن التلميذ نظل طول العاصم يشير احساس بالخطر في

(١) راجع بحث ميرلو بونتى : نشاء على الفلسفة .

الامتحان وعندما يبدأ في المذاكرة فعلا ويجد نفسه أمام متاعب الدراسة يشعر بالخطر في الامتحان .

يتلخص هذا كله في انه لما كان الوجود الواعي يفتشى الشعور بالموت ولما كان الشعور بالموت هو السبب في الخطر والقلق ولما كان الخطر والقلق من عوائق العمل وكان العمل أو الفعل هو أكبر دافع إلى الاعداد وكان العدم أبرز تعبير عن الرجوع إلى النفس ومعاسبة الشعور بشيء استناد إلى ماضٍ أو تاريخ وكانت هذه نفسها هي الحرية فإن الوجود بكل بساطة مرادف لمعنى الحرية . ففي هذا الموقف بالذات، موقف مراجعة الذات، أكون وحدي مسئولاً عن عملي ولا أحاول اكتساف أعذار ومبررات . فحريتي من هذه الناحية هي العزلة في عالم أو وسط غريب عني يستحيل فيه أي رباط . والحرية بهذا المعنى هي الجرأة على الربط من جديد . ومن كلام سارتر : « اننا لم نكن قط أحراراً » الا في عهد الاحتلال الألماني فقد فقدنا كل حقوقنا بما فيها حق الكلام ، وكانوا يوبخوننا وجها لوجه كل يوم ووجب علينا السكوت وحكموا علينا بالنفي كتلا كالعالم بوصفنا متقلبين سياسيين . وكنا نجد في كل مكان على الحوايط وفي الصحف وعلى الشاشة تلك السحنة الشيطانية الكالحة التي شاء المحتلون أن يعطونا بها فكرة عن أنفسنا . فبسبب كل هذا كنا أحراراً (١)

هذه هي دلالة الحرية بالنسبة إلى الماضي وتبقى أن نرى كيف نتوقف على الامكان . وبصراحة وبإيجاز أيضا أقول انه لا معنى للحرية بغير الامكان . والامكان من جهة أخرى عدم ولكنه يختلف عن العدم في انه يمكن أن يوجد اذا شئت انا . فالامكان زمني ولا يمكن أن يوجد في غير الزمن ولهذا يكفي أن أنتظر الزمن لأتوقع حصول امكانية وقوعها بالفعل .

٧ - ماهي الفلسفة الوجودية ؟

شغلت الوجودية الأذهان وجرى اسمها على الاقلام واللسن واختلف الناس في أمرها اختلافا كبيرا بين محبدي لها ومدندي بها . وهؤلاء يتلقفون أخبارها وينتظرون الانباء عنها بفارغ الصبر . فيجدون يوما من يذهب إلى باريس ليعود بعد ذلك فيقول عن مشايخها انهم فلاسفة الاندية والمقاهي

(١) روبرت كامبيل : سارتر Sartre-Par Robert Campbell ص ٢٠٩ وراجع أيضا جمهورية الصمت من تأليف سارتر .

(والواصلات) • وينظرون فإذا ياديب كبير من أدبائنا المعدودين يحمل نبأ خطيرا مؤداه أن الاستاذ الجليل أندريه لالند قد حكم عليها أمامه بأنها فلسفة العلم • فضلا عن أن الجرائد المصرية والإجينية قد أخذت تنشر عنها أخبارا متصلة الحلقات : فمرة تقول إن الشيوعيين قد صادروا كتابا من كتب جان بول سارتر - الفيلسوف الوجودي المعروف - في معظم المناطق الاوربية الخاضعة لحكمهم • ومرة يأتي خبر بأن البابا قد أصدر قرارا بتحريم كتب سارتر لخروجها عما توحى به الشرائع وما تنص عليه الكتب المقدسة • وفي مرة ثالثة يأتي خبر من أسبانيا يصف البوليس هنالك وهو يطارد الوجوديين كما يطارد المهربين والخارجين على القانون • فهذه الأنباء المتواترة من شأنها أن نزعج القارئين بشئون الثقافة والادب في مصر وإن تدفعهم الى إثارة موضوعها من حين الى حين •

ولكن أحدا عندنا لم يناقش هذه الفلسفة مناقشة عادلة صريحة ، أو قل إن أحدا عندنا لم يحاول أن يفهم المسألة فهما يؤمله لان يقف منها موقف المؤيد أو المعارض • فما زالت الوجودية حديثة عهد بالنسبة الى كثير من الذين يفكرون عندنا ولم تزل موضوعاتها غريبة عن عقولنا ولم تزل روحها غريبة عن مشاعرنا • ويمكن أن نذهب الى حد القول بأن هذه الفلسفة قد جاءت نتيجة لروح عامة أو لحركة معينة في الفكر الاوربي •

والحق انها لم تصادف هذا الموقف لدينا فحسب ، وإنما وجدت كثيرا من المعارضة ومن النقد في معظم المجلات والصحف الانجليزية والامريكية • وأغرب من هذا كله وأدعى منه الى اللعشة والتعجب أن أنصارها أنفسهم والمنسايين لها بأفكارهم وكتبهم ليسوا راضين عنها كل الرضا وأنهم لا يوافقون على نسبتها اليهم •

وأصل الاشكال في هذه الفلسفة هو أنها تتطلب روحا معينة لدى من يؤمن بها ويتعصب لها ، وتقضي أن يكون في نفس الانسان صفات خاصة من أجل أن يصير واحدا من المعجبين بها • فليس كل انسان بقادر على أن تجد فلسفة الوجود عنده موافقة ورضا وأن يقسم على قراءتها بنفس مطاوعة ، فان الكثير من النزعات الاجتماعية والتربوية وهي الاكبر تأثيرا في نفوس الناس - لا تتلاءم مع الوجودية في أفكارها وميولها • كذلك يلاحظ أن الفلسفة الوجودية أميل الى الادب والفن منها الى العلم والحقائق المقررة ، ومن هنا كانت تعول دائما على النوق وعلى الاحساس أكثر مما تعول على المعرفة الاصولية المستنفة الى خبرة عملية واتجاه نفعي •

وهناك أسباب موضوعية خالصة تدفع بالناس الى كراهة هذا النوع الجديد من التفكير : فقد اتجه فلاسفة الوجود الى العناية بظاهرة الموت مثلا وتفسيرها ، والكلام عن الشعور بالفتيان ، والاهتمام بمسألة العدم وتقديمها على ما عداها وتحليل المواقف المعينة التي يوجد فيها المرء ويحتاج من أجل المرور بها الى تجربة وجدانية من طراز فريد . فمن ناحية الموضوعات التي تدرسها الفلسفة الوجودية نجد أنفسنا بازاء جملة من الأفكار الغريبة التي ان لم تكن جديدة بالمرءة ففي بعض التحليلات والتفصيلات ما يشعر بك بأنك تجاء شيء لم يمع من قبل في دائرة البحث أو في مجال التفسير والتعليل .

والوجودية بعد هذا كله ليست الحادية على طول الخط ، وانما فيها فريق مؤمن يستهوى بكتابات كثرين ممن يريدون اشباع نزعتهم الصوفية بتحليل المشاعر الدينية والسلوك في طريق الروح . فكيركجار وبردياتف ومارسل يأخذون جانباً معيناً في التفكير الوجودي ويسرون على نمط خاص يجعلنا نطلق عليهم اسم السق الايماني ونفردهم قسماً واحداً .

فهذه كلها من المسائل التي وضح لنا السبب المباشر في أن الكبرين من الادباء والفكرين لم ننجبهم فلسفة الوجود ، وتوفلنا على أصل الداء في كراهية الناس لهذا النوع من التحليل العقلي ولكنها بغير شك لا تقنع الباحث ، ولا تصده عن مراجعة هذه الافكار مراجعة الانسان المستول عن رأيه ، ولا توقفه عن قراءة ما ينتجه فلاسفتهم من الكتب والمقالات والبحوث .

فالفلسفة الوجودية انما جاءت كرد فعل لطيفان التفكير المنهبي على عقول الناس وأرادت أن ترفع عن كاهل الفكر البشري هذه الانقال التي تركتها احقاب من الفلسفة التجريدية . وبالإضافة الى هذا كله غيرت من اتجاه التفكير واستبدلت بالموضوعات القديمة غيرها مما يعد داخلاً في نطاق التحليل العادي وطبيعة الحال أسقطت من حسابها في هذه العملية مجموعة من الافكار البالية التي كأن سيستحيل على الانسان أن يجد لها تفسيراً معقولاً وان ظل يتأملها أجيالاً بعد أجيال . وذلك كله بحكم خروجها عن نطاق البحث الفلسفي ، ومن باب أولى عن نطاق البحث العلمي . ففي مسائل معلقة ليس يتأتى الفصل فيها لطائفة من البراهين دون غيرها ويستحيل أن تخضع لمناقشة سليمة معقولة . ولذلك صار الموضوع لاساسي بالنسبة اليها هو الانسان ، وعدنا من جديد نحس أمام مفكرها

بأن الوجود في حد ذاته مشكلة على نحو ما أعلنتها شكسبير على لسان هاملت في يوم مضى .

وفي الفلسفة الوجودية نزعة ميتافيزيقية أصيلة . ولكن لا بد من أن نراعي دائما فيما يتعلق بهذه الميتافيزيقيا أنها ليست مثل غيرها ، وأنها تنعرد بصفات خاصة ومعالم ذاتية هي وليدة التيار الفكري السائد بعد الانحلال الحضاري الأخير في الغرب ، وتنبئ مظاهر الانحلال في تلك الحياة القلقة ، والانهمامات المتوالية على فرنسا وألمانيا والدويلات المجاورة لهما بالذات ، ومعاناة الجيل الجديد من الشباب الأوربي لالوان من العيش ولضروب من الحياة لم يألوها من قبل . فالمرآحل الفكرية القلقة التي مرت بهم ، والحالات النفسية التي خضعت لها شعوب الغرب المثقفة الحية كان لها أكبر الأثر في متاعر الشباب وآرائهم ، وكانت النتيجة أن آمنوا بالمذاهب ذات الصبغة الزاهية ، وذات الطابع الصارخ ، وذات الميل المتطرف . وبعد هذا كله - أو قبل هذا كله - أبعدهم كل البعد عن فلسفات الخيال والوهم .

ومن هنا كانت الميتافيزيقيا عندهم غير متعلقة بشئ خارج الوجود ، ولا باحث في أمور تنعدي نطاق المحسوس . وبطبيعة الحال أنا لا أعني الطائفة المسيحية من الوجوديين ، فهؤلاء لهم حكمهم الخاص . إذ أن فلسفة الوجود - كما قلنا - فيها شق مؤمن يدخل تحت لوائه من سبق أن ذكرناه بالإضافة الى مارتن بوبروكارل بارث . أما الشق الآخر فمتطرف مثل هيدجوسارتر وسيمون دي بوفوار وميرلوبونتي . وهؤلاء الآخرون هم الذي نمنعهم كلما تحدثنا عن متافيزيقا الوجود . وهي متافيزيقا تخضع للتجارب الحية داخل الوجود ، وموضوعها الوجود في العالم كما يقول هيدجر . وتجد التعبير عنها كاملا في كلمة سيمون دي بوفوار إذ تقول : « في الحق انه لا يوجد أحد خارج الوجود » . وبهذا التصريح منها حدث من الحلم الذي طالما خطر على أذهان البشر بوجود موضوعية غير انسانية ، وأنها قد أثقلت الخيال بقيود وروابط تجعل من المستحيل بالنسبة اليه فيما بعد أن يخرج على ما هو مائل أمامه وقائم من حوله . ويؤيدها سارتر في هذا المعنى بقوله :

« ليس هناك آكوان أخرى غير كون انساني واحد هو الكون المنسوب الى الذاتية الانسانية » . ويعني سارتر خصوصا بأن يقدم لنا تفرقة هامة حينما يتكلم عن الميتافيزيقا وهو يقدم عليها علم الوجود (Ontologie) بوصف هذا العلم تمهيدا للميتافيزيقا التي يأتي على عرضها في كتبه -

وينظر الى هذا العلم كما لو كان بحثا في الحالة الراهنة للموجود ،
والاقسام التي يمكن أن يرد إليها (كالموجود في ذاته والموجود لذاته) •
أما الميتافيزيقا عنده فهي التي تضع المشكلة النهائية الخاصة بإمكانيات هذا
الموجود على النحو الذي يوحي به علم الوجود •

فالميتافيزيقا الوجودية عند سارتر وأضرابه ليست بحثا في المجهولات،
ولا تخمينا في مسائل الروح والعالم الآخر ، ولا هي عود إلى النظر في
مراتب الوجود وعالم الأفلاك ••• ومن هنا حاول البعض في انتقاده له
أن يتهمه بأنه مادي Materialiste كما فعل تروافونتين Troisfontaines
في كتابه عن الاختيار لدى جان بول سارتر • وبذلك نلاحظ دائما عند
الكلام في تاريخ الميتافيزيقا ذلك التحول الذي أحدثته فلاسفة الوجود
وليسست هذه الميتافيزيقا - كما هو واضح - جديدة كل الجدة ولا غريبة
كل الغرابة عن الفكر الفلسفي ، فلها إرغاصات من الفلسفات الباحنة فيما
يدخل ضمن حدود الموجودات والتجربة •

وإذا حاولنا أن نعود بأذهاننا إلى الوراء من أجل النظر في الأصول
التي نبعت منها فلسفة الوجود اصطدما بمشكلة أخرى لا تقل إعسارا عن
أى مشكلة تصدت لها هذه الفلسفة • فالواقع أنه من الصعب جدا أن نعثر
على خط واحد مرت به هذه التيارات المتلاحقة في إبانة وانكشاف • بل
يصعب في الغالب أن نجد نقطة بدء واحدة لدى جميع الذين كتبوا في هذا
الموضوع • فبعضهم يردنا إلى شخصية سقراط واعترفات القديس
أوغسطين • وضد هؤلاء مباشرة من يزعم أن أصلها موجود في فلسفة الحياة
عند نيتشه وإلى شعر الحياة في الحركة الرومانتيكية • ومعظم الذين كتبوا
في تاريخها يقررون بزوغها من محاولة كيركجار الفلسفية عندما عارض
هيجل في إيمانه بالمطلق وبالروح الكلية • ولكن هذا لم يمنع الكثيرين من
أن يجدوا لها متباينات ومقابلات في كتابات باسكال وقصص إبسن
ودستويفسكي وفي أشعار بودلير وأرتور رامبو •

أما عن سارتر نفسه فقد رجع بتفكيره إلى كل من هوسرل وهيدجر •
وهذا واضح وطبيعي ، فلي الرغم من أنه يصعب حتى الآن تحديد
الموضوعات التي بحثها سارتر تجديدا ختاميا فمن الممكن أن نجد لديه
نوعين من التفكير أحدهما نفسى والآخر متافيزيقي • وكلاهما راجع إلى
الأبواب التي تفتحت على أيدي هذين الفيلسوفين لأول مرة في تاريخ
الفكر • ولا يمنع ذلك أن تظهر عليه أعراض هيجيلية أصيلة •

٨ - قصة المذهب الوجودي

حينما تلفت الناس حولهم أثناء الحرب الأخيرة ووجدوا صفحات هذا المذهب تتناثر عن يمين وعن شمال وأحسوا بذبوع تيار فكري جديد ظنوا أنه قد ظهر لأول مرة وأن الإنسانية لا عهد لها بمنزل هذا اللون من حنون الفكر والنظر العقل . والحقيقة هي أن هذا التيار موجود بصورة بسيطة في تاريخ الفكر منذ مائة سنة على الأقل . ولعلنا قادرون على التماس عناصر هذا المذهب في أنواع أخرى من التفكير . . . ولكننا نريد أن نكتفي بمتابعة الحيط الرئيسي الذي أدى وحده إلى اكتمال هذا المذهب وإلى تطوره وازدهاره . نريد أن نمسك بالحيط من أوله وأن نظل متعلقين به حتى نصل إلى نهاية التسوط عند الوجوديين المعاصرين .

وقد سبق أن قلنا إنه من الصعب جدا أن نتمتع على خط واحد مرت به هذه التيارات ، خاصة وأن كثيرين من المحدثين قد صاروا يستطون مشاعرهم على شعراء مفكرين بالذات فيلصقون بهم صفة الوجودية . فتمه كتاب يريد أن يثبت لرامبو صفة الأبوة بالنسبة إلى المذهب الوجودي ولتمه كتاب آخر يضع نصب عينيه تحقيق هذه الصفة بالنسبة إلى بعض متصوفي الإسلام . وقد أضاف ذلك العمل من جانبهم صعوبات جديدة إلى عمل المؤرخ وهو يصاعد بنظره إلى قمة الفكر كيما يجتريء من الشلال المنهمر خيطا رفيعا من الماء له لونه المخصوص وله سبيله المنفرد .

ولهذا يجد المؤرخ نفسه ها هنا أمام صعوبتين : صعوبة تاريخ الفكر من جهة وصعوبة التعرض لموضوعات هذا المذهب في سياق زمني مترابط من جهة أخرى . فالمؤرخ يتكلف صعوبات جمة وهو يواجه مذهبا من المذاهب يريد أن يكتب له تاريخا ، فما بالك وهو ها هنا أمام مذهب أصعب ما فيه تاريخه وأدق ما فيه هو هذه الصورة الزمنية التي يسعى الكاتب إلى خلقها متلاحقة متسلسلة في ذهن قارئه ؟ ذلك أن المرء يتساءل دائما : من أين يبدأ التاريخ لهذا المذهب ؟ من أين يمكن أن يقف الإنسان على أصول أولية يتلمس عندها فجر هذا التفكير ومطلع هذا الضرب من خروب التأمل ؟ أين تكمن هذه البذور التي يتفرع منها هذا البناء الذي صار اليوم قبلة أنظار جيل بأسره ؟

يقولون ابتداء بـ كيركجار . . . ومن الطبيعي أن يحاول المرء هذه المحاولة بل لا سبيل إلى أن يطرق الإنسان تاريخ الوجودية ما لم يبدأ من هناك . ولكن كيف نطلم نيتقشة وهو سيد الأولين والآخرين في هذا المذهب

وصاحب الرقم القياسي في التعبير عن فردية الفرد وواحدية الانسان ؟ وكيف يمكن أن ينفاض المرء عن بسكال وعن القديس أوغسطين ، وهما ما هما عليه من حساسية واهتمام بالتجربة الانسانية وعناية بتحليل المشاعر في المواقف الحية المتباينة ؟ لا شك في صدق هذه الادعاءات التي طالما نظر فيها مؤرخو الوجودية بعين فاحصة ، ولا سبيل الى الاغضاء عن مثل هذه البذور الوجودية المتناثرة في أقلام كتّاب لم يكونوا وجوديين بالمرّة ولعلهم لم يعرفوا هذا الاسم . ولا شك في أن القديس أوغسطين وباسكال قد شاءا بناء فلسفة الانسان على أساس البحث في الحقيقة الانسانية . . . ولكن كم ذا نرتكب من الشطط لو أننا عرجنا على الكتابي والفلاسفة بهذا الميزان الصغير نحقق أفكارهم الوجودية ، وننسب اليهم هذا الاسم لمجرد التشابه القريب أو البعيد عن متحنيات القلم وزوايا التفكير . كم ذا نتطلب من الجناية على التاريخ لو أننا أدخلنا حسب هذا المقياس كلا من سنيكا ومونتاني ولاروشفوكوروسو وجميع كتّاب المسيحية بلا استثناء في زمرة الوجوديين العاملين في بناء المنهج ؟

ومن هنا نجد أنفسنا مضطرين ، احتراماً للمذهب أولاً ، واحتراماً للتاريخ ثانياً ، أن نبقى في الدائرة التي رسمها لنا فلاسفة الوجود أنفسهم وأن نأخذ من معارضة كيركجار لثالاية السابقين عليه بشارة لمهد جديد من التفكير وباب غريب من أبواب النظر العقلي . هذا على أن يبقى مانلا في أذهاننا ما تقرر بشأن باسكال والقديس أوغسطين ونيشمة وسقراط وعلى أن نجد في كلماتهم إرهابات بهذا المنهج الجديد . ولا خوف من البده عند كيركجار طالما كان في وعينا لفتات خاصة بهؤلاء جميعاً وبمدار ما انحرفوا فيه الى جانب الوجوديين . وكل ما يهمنا هو أن ينبت في ذهن القارئ أن البده المطلق في الفلسفة مستحيل وأن أى طراز فكري إنما هو استمرار ومواصلة أكثر مما هو اختراع وإبتكار لأول مرة . والوجودية تخضع لهذا المبدأ شأنها شأن مساوما من الفلسفات ، على الرغم من أن جانب الجدة فيها كبير وأن جانب الابتكار شاسع وأن أثرها في الانحناء بوسائل التفكير ومبادئ الفلسفة أخطر مما هو عليه الأمر في مساوما من المذاهب .

٩ - الوجودية

لقد صارت الوجودية منذ الحرب العالمية الثانية موضوعاً للكتابة في أغلب المجلات الأسبوعية مثلما هي في المجلات المنتشرة بين جمهور كبير . وعلى العكس من ذلك أصرت المجلات الخاصة بالفلسفة حتى الآن على

علم الكلام عنها موحية إلينا بذلك أنه ليس غير الحماس الذى لن يستمر طويلا عندما يبرأ الفلاسفة الحقيقيون منها .

على أننا إذا كنا على هذا الرأى وحكمنا بأن الوجودية التى أحدىها جان بول سارتر لن يكون لها أى مستقبل فإن متعة الناس بها ولذتهم التى يجدونها فيها لا تقل عن واقعة أو حقيقة ما . وهذه الواقعة أو هذا الحدث لا يملو فى نظرونا جذيرا بالأهمال . إذ لماذا لا نبدأ من الفلسفة الوجودية ما دمنا نجد لذة فيها كيما نتأدى منها إلى الفلسفة رأسا أو إلى سواها من الفلسفات ؟

والحق أن الوجودية ليست نوعا ضخما من النيات الكم (الذى تختفى أعضاؤه التناسلية) الذى بزغ من الأرض خلال ليلة عاصفة مثلما توهمنا المقالات الشعبية بحيث لا يمكننا القول من أين نشأت . إنها لا توضع الا بافتراض ما كان سابقا عليها وتضاف إلى المشكلات الأبدية فى الفلسفة عن طريق المعارضات التى تقيمها .

فإذا فهمت الوجودية على هذا النحو ، فإنها تبدو لنا آتخذ أبعاد بالفائدة على من يبدأ بدراستها ويقبل على بحثها من دراسة مذهب جزئى كائنا ما كان . وبالنسبة إلى هذا الجمهور الكبير من المثقفين الذين لا يعرفون عن الوجودية سوى هذه المظاهر الأدبية على التدقيق سيؤدى عرض موضوعاتها التى تختص بها إلى أن يختفى من هذه الحركة الفكرية ذلك التأثير السحري للتهديد الخلقى الذى ينشأ عن الاستحكام والغموض والتخلف . فمن شأن الفرد أن يطرد الأبخرة الجبشة المتصاعدة منها وأن يجد الأرواح الشريرة التى تشع فى الجو من حولها .

كذلك سيجعل الماعنا النظرى بموضوعاتها الأساسية أدب الوجودية الشعبى أقل ضررا عند هؤلاء الذين يتفضلون بالإحاطة بها . فليس الأمر كما يعتقد البعض من أن كلمة وجودى مرادفة لكلمة لا أخلاقى أو فاسد أو خلیع : فمن الممكن أن تصاغ الوجودية فى عبارات صحيحة كل الصحة من غير أن تكون داعرة أو بذئية . وهناك حقا شيء كثير من البذاعة فى قصص الوجوديين التى تحتل فى الواقع مكانة أولى وخصوصا تلك التى كتبها جان بول سارتر والتى أمكن القول عنها إنها وردة المكتبة بالمقلوب . فهل تبحث بعد ذلك عن سبب النجاح الغريب الذى أحرزه سارتر لدى جمهور كبير ؟

تستحق الوجودية الفلسفية أن توضع فى مصاف النزعات الأخرى

يقصد التنقيف والفهم • وهذه الحالة أو الفكرة ستعين على تحاشي
المجازاة في تهديد الأخلاق عند الكتابة أو التحليل كما أنه من شأنها أن
نستقي الروح في الحالة التي كانت عليها قبل هذا العصر • وعلى أساس
من افترض الرغبة في الفهم والحكم لمن يترك الإنسان نفسه ننساق مع
الكتاب وإنما على العكس سيسعى لكي يسيطر عليها •

١٠ - نقطة الفصل بين الوجودية والفلسفات القديمة

عندما نريد أن نحدد مكانة الوجودية بين التفكير الفلسفي نبدأ من
كلمة الوجودية ذاتها • وهذه الكلمة منحوتة من الاسم (وجود) حيث
اشتقت حديثاً صفات : الوجودى (ما يشير الى الوجود) والوجودى •
(راجع هذه التفرقة في التعليق على هذين المصطلحين في وجودية
جان فال) وانضافت اليها النهاية (الياء المنسودة) (١) • وهذه الياء
المشودة تدل بطريقة عامة على الاقرار بألوية معينة • كذلك الاشتراكية من
الناحية النظرية - تضع منافع المجتمع قبل منافع الأفراد والمذهب الفردي
على العكس يجعل الفرد مركزاً للأفكار التي تتعلق بالقوى العامة •

فالوجودية تبدو لنا اذاً كما لو كانت مذهباً يؤكد بدائية أو أسبقية
الوجود • ولكن بالنسبة الى أى شيء تتأكد هذه الأسبقية ؟
بالنسبة الى الماهية •

الماهية والوجود :

يفرق علم الوجود في الواقع بين الكائنات التي تدخل في حدود
تجاربنا على أساس ميادين ميتافيزيقيين : الماهية والوجود •
فالماهية هي ما يكون عليه الكائن ، فهناك ماهية الورقة • أنا إنسان
جانا أملك الماهية الإنسانية •

ولكنني لا أقول بذلك - كما نرى - كل ما تكون عليه تلك القطعة
من الورق ولا كل ما أنا هو • فانا لا أمسك في أى معنى غير الخصائص
التي يحتوى عليها بالاشتراك مع كل الكائنات التي هي من نفس النوع ،
فهذه الخصائص تكون الماهية الكلية • وتصور هذه الماهية الكلية ماهية
قردية اذا استكملنا بالخصائص المتعلقة بكل على حدة •

(١) نقابلها fame في الفرنسية (راجع أول الوجودية لجان فال) •

إننا نقرر الماهية السكلية عندما نتحدث عن الماهية فقط لا غير وهي تلك التي تحددها التعريفات . ويدخل ضمن الماهية الإنسانية مثلاً خصائص الإنسان الأساسية ، أعني تلك التي بدونها لا يكون رجلاً وإنما شيئاً آخر ، إما روح خالص أو ملاك إذا لم يكن له جسد وإما حيوان إذا كان ينقصه العقل المفكر .

ولا تفتنى الماهية أن تكون هنالك كائنات تتحقق فيها . وليس يوجد في أى مكان في العالم شكل ذو عشرة آلاف ضلع ومع ذلك فأنه المختصين في الهندسة يعرفون ذلك الشكل معرفة جيدة ويحددونه خصائصه . كذلك يدرك الكيميائيون أجساماً لم يروا أى نموذج أو عينة منها في الدنيا . فهم يعرفون تركيبها وخصائصها والوجه الذي يمكن الاستفادة منها فيه معرفة تامة ، وكل ما ينقصهم فقط هو اكتشافه الخطوة الأولى التي تسمح بعمل تركيبية من عناصرها التكوينية .

فإذا لم تكن الماهية شيئاً فإنها ليست عدماً خالصاً إذن . والحقيقة التي تكمن في الشكل ذي العشرة آلاف ضلع أكبر منها في الدائرة المربعة . وفي الجسم الذي يقبل التحقق منها في الصيغة المقابلة للعناصر التي يستحيل عمل التركيبية منها مقدماً (قبلها apriori) . فوجود الماهية هو كونها ممكنة .

ونصير هذه الإمكانية حقيفة بفضل الوجود ، فالوجود إذن : هو الذي يجعل الماهية حاضرة ويدخلها في عداد الوقائع ، وتشير طريقتنا في الكلام إلى هذه التفرقة بين المبدأين الميتافيزيقيين للموجودات . فعندما أقول : « أنا إنسان » تؤكد « أنا » الوجود وتعين « إنسان » الماهية . وفي الله وحده يستحيل التمييز بين الوجود والماهية . ولهذا يعرف ياهو Jahova (الله) هو نفسه في سفر الخروج بأنه ما يكون . « إننى ذلك الذي أكون . فمن ضمن ماهية الله أن يوجد ، والله بحكم ماهيته أو بحكم الضرورة موجود واقتراض الله لا يوجد هو افتراض متناقض »

أسباب هذه التفرقة :

لقد انساق العقل البشرى خصوصاً إلى تقرير هذه الثنائية في المبادئ تحت تأثير اعتبارات في نظام المعرفة أو العلم ونظام الأخلاق .

فنحن نلاحظ من حولنا مجموعة من الأفراد التي تنتمي إلى نفس الجنس سفنك زهرات البنفسج وشقائق النعمان وفئران وقطط وأدميون . وهم العلم أن نقف على الأنواع لا على الأفراد — أعني ليس ذلك الفأر وأنة

الفار عموما - وليس أحمد أو خليل وإنما الإنسان - بل أكثر من ذلك أن العلم يتطلع إلى العالم وتكون عنايته بالأنواع الجزئية أقل كثيرا من عنايته بالأجناس التي تندرج تحتها أنواع عديدة - فاهتمامها بالقوارض أكبر من اهتمامها بالقرتران وبالفقرات أكثر من القوارض والحياة أكثر من الفقرات . أما في نطاق تجاربنا فليس تمة سوى زهرات البنفسج أو شقائق النعمان التي تظهر في خصائص تميزها من الأفراد الآخرين في نوعها ، وكان سيكون من العبث أن نبحث في بساطة تعريفها عن زهرة البنفسج أو واحدة من شقائق النعمان التي وصفها علماء النبات . وبالتالي فقد كان العلم وشيكا ألا يكون له موضوع حقيقي طالما كان منغلقا بمعرفة النوع وليس في الواقع المرئي سوى الأفراد ، ولا بد من أن نعتز إذا شئنا أن نجعل من العلم معرفة بالواقع الحقيقي - بنموذج أو نمط عام للنوع وهو ماهيته العامة من وراء الخصائص الفردية التي تجمعت لدينا من النظر . وبذلك تكون مساقين إلى إدراك ماهية موحدة قادرة على التضاعف والتكاثر إلى عهد لا نهاية له من الأفراد المدعورين إلى الوجود .

ولا تدعو المشكلة المثارة حول قيمة العلم إلى القلق لأننا نستطيع أن نعيش بدون أن نشغفل بتفسير العالم . وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى المشكلة الأخلاقية التي يمكن أن تصاغ في عبارات مساوية .

والعيش الأخلاقي هو عيش في ثوب إنسان ، وكل المفكرين يعترفون بهذا التعريف . ولكن أي إنسان هو ذلك الذي ينبغي لي أن أخذه نمودجا لماشي ؟ فليس هو أندريه أو جان ولا نيرون أو كاليجولا . كذلك ليس هو بالفرد الخيالي الذي كانت تجتمع فيه كل تجارب الإنسانية أو رجلا متوسط الحال أو كنموذج شعبي . فلا يمكن أن تكون هناك أخلاق إلا بشرط أن نعتز بوجود أنموذج الإنسانية نفسها (للماهية الإنسانية) خارج نطاق الأدميين الذين ينبغي لنا أن نتصل بهم وأن نتعامل معهم .

المشكلة :

نستطيع الآن أن نضع المشكلة التي مستحده مكان الفلسفة الوجودية بالنسبة إلى الفلسفة التقليدية . حينما تكون بصدد الكلام عن الإنسان فلا بد من مبدأ من المبادئ التالية يجب علينا أن نفكر بالأولية ، للماهية أم لتلوجود ؟

لم تضع الفلسفة التقليدية أولوية الماهية موضع الشك حتى القرن التاسع عشر ، وكما نجعلها في موقف منعارض مع الوجودية نسميها بهذه اللفظة التي لم تستعمل من قبل « الفلسفة الماهوية » .

بمكس الوجود الذي ينسب اليه الوجوديون المرتبة الأولى .

وفي النهاية نتكلم عن فيلسوف يؤلف بين هانين النظريتين المتعارضتين وهو لوى لافل . ففي رأيه - كما في رأى الوجوديين - يسبق وجود الانسان ماهيته ، ولكن الانسان ماهية ، أعني ما هو عليه وليس وجوده ، أى حدث كيتونته ، هو الذي يعطيه قيمته . (وبهذا يلحق بالماهرين) .

١١ - معنى الوجودية

صار الناس في مختلف بقاع الأرض يتحدثون عن الوجودية عن علم وبغير علم . والتقيت بكثير من طلاب المعرفة ومن الأفراد العاديين فكانوا يسألونني : .. ولكن ما هي الوجودية ؟ هل تملك تفسيرها في عبارات موجزة ؟ والحق أنه ما من شيء يصعب على سائر نفس مثل هذا السؤال . وأول أسباب هذه الصعوبة فيما أعتقد هو أن الوجودية حين ظهرت كمذهب أدبي عام لم تكن بسيطة التكوين ، وإنما خرجت الى الناس في توب كامل . فهي لم تبدأ فكرة فكرة ، ولا انبثى جزء منها على جزء ، ولا قام تعريف لها على أساس تعريف آخر .. لا .. وإنما هب الناس في يوم وليلة فاذا بهم وجها لوجه أمام الوجودية . هذا من الوجهة الشعبية ، أعني من ناحية معرفة الناس بها كمذهب ، أما من ناحية الترتيب والسياق التاريخي فقد نشأت الوجودية في ظروف ممدودة وطال تكوينها بمضى الزمن .. ولكن نراها لم يعرف معرفة جيدة الا بعدما صار الناس يهتمون بأمر الوجودية . ولذلك بدأ كتاب الوجودية في الجري وراء خطوط تاريخية لمصمهم عقب استقراره في المجتمع الفرنسي وعقب هبوب العاصفة التي أعلنت اسمه في طول البلاد وعرضها .

وقاني أسباب الصعوبة في معرفة الوجودية بهذه الطريقة المبسرة هو أن الوجودية نسأت مربطة بالظروف الميشية والأوضاع المحلية التي خصمت لها أوروبا في النصف الأول من القرن العشرين . فإن البذور الفكرية المبثوثة في بطون الكتب وغضون التاريخ لاحصر لها ، وإن المذاهب الفكرية والأدبية التي بزغت الى عالم الحياة قبل هذا القرن من الزمان كثيرة موفورة ، ولكن حوادث التاريخ في النصف الأول من هذه

العز لم نسمع بزهارة فكرة ولا بايناع مذهب سوى ما يمكنه أن يعبر الوجود لهذه البزعة الفريدة . فإذا كان التاريخ بمثابة التربة التي غرس القدماء فيها بذور تفكيرهم ودفن فيها الفلاسفة والأدباء جنود آرائهم. فإن الشمس لم تنفث الحياة ولا يست الروح الا في عروق هذا المذهب بالذات ، واقتلعت الرياح سواء من الأفكار وطوتها ، الى جانب ما تطويه، في دمة التاريخ . فقد سمعت الظروف والملايسات قبل منتصف هذا القرن لآراء هذا المذهب أن تورق ولأفكاره أن تنمو ولجأته أن تتزعر . بل لعلها ساعدت في ذلك كله كما لم يحدث من قبل في التاريخ المعروف لأي مذهب آخر .

فإذا صح ذلك كانت الوجودية شديدة الارتباط بالحياة العادية في النصف الأول من القرن العشرين . لا نفهم الا بالإنسار الى ظروف المعيشة ولا تقرا الا تحت ضوء الحوادث ولا نرى الا مع رواية الناس في المجتمع . وكأننا ما كان صاحب التعليق على هذا المذهب ، فانه يكون على الدوام مضطرا الى افامة معالم الحياة قبل ان ينشد الحب عن عناصر الفكر ، وتنسيق الوقائع قبل أن يسعى لتحليل الرأي . ولعل هذا هو السبب فيما يظفونه عادة عن الوجودية من أنها « فلسفة الحياة » . وفي صميم اسمها ما يدل على أنها تضع مشكلة « الوجود » قبل أى إشكال آخر وتشير الى قيمة « الوجود » قبل أية قيمة أخرى وتفترض امتياز « الوجود » على أية صفة منسوبة الى الأفراد وعلى أية حقيقة خاصة بالآدميين .

فكون الانسان « موجودا » أهم من كونه مفكرا وأهم من كونه حساسا وأهم من كونه كذا وكذا من الصفات التي اعتاد المفكرون أن ينسبونها اليه . فاسم الوجود ذاته يحمل تعبيرا عن حقيقة هامة وهي أن أصحاب هذا المذهب ينظرون لوجود الانسان على أنه العتبة الأولى لكل ألوان التفكير وباب « لكل منافسة من أى نوع » . لقد نظر أصحاب الوجودية ومؤسسوها فوجدوا أن المذاهب جميعها نحاول أن تضع حقيقة معينة فوق كل الحقائق الأخرى وأن نخضع في آرائها لما يقتضيه التمسك لذلك الحقيقة . تجد مثلا من يزعم لك أن العقل هو الشيء الذي يجب أن يوضع في أعلى القائمة عند أعمال الفكر في المشكلات العامة ، فتصطبغ الآراء من ثم بالنزعة العقلية ، وتجد من يقول ان الروح هي الشيء الوحيد الذي ينبغي أن نرعه ونحن بصدد إيجاد الحلول ، فتتسم الآراء من ثم بالنزعة الروحية ، وتجد من يقول ان النفس هي الشيء الوحيد الذي لا بد أن نلزم حدوده وأن نرعى حيويته وفاعليته عند تفسير الأعمال والحركات ، فتفوح الآراء من ثم بالنزعة النفسية ، وهناك من بتشجيع للعملة والجسد

ويقول ان أثرها في تبرير التصرفات الإنسانية واضح كما ان فاعليتهما في الحياة لا شك فيها ، ومن ثم تكون آراؤه مشوبة بالنزعة المادية ، وهناك من احتص بالآمال والأحلام وقال ان هذه الآمال والأحلام تبدو بسيطة في أعين الناس مع أن حقيقة الحياة ومشاكل الفلسفة بأكملها لا تحل الا اذا أعطينا هذه الآمال والأحلام أهميتها الصحيحة ، وتكون آراؤه بهذه الصورة مبررة عن نزعة مثالية .. أما هنا عند الوجوديين .. فلا حقيقة يمكن افتراضها قبل حقيقة الوجود ، وهي الأساس الأصلي لكل مشكلة في الأدب أو الفلسفة أو الفن . وهذه لفظة لم يعرفها الفكر من قبل ، فاقسمت لذلك بالخطورة ، خصوصا وانها ارتبطت بمعاش الأفراد وتدخلت في أهم ظاهرة تستوقف النظر بين معالم الفكر الحديث .

حقيقة أن الانسان موجود متقدمة بالضرورة على كون الانسان مفكرا وعلى كونه حائما وعلى كونه ذا نفسية وعلى كونه ذا روح وعلى كونه ذا معدة وأعضاء ، أي أن ظاهرة الوجود مسابقة على أية ظاهرة أخرى يمكن اضافتها الى الانسان . وهي لهذا ذات أهمية بالغة كم انكرناها بالانصراف الى سواها من الطواهر التي لم تؤد في تاريخ الفكر الى شيء . ولم تكن لها نتيجة محسوبة في التفسير وطرح الأوهام والكشف عن الطريق القويم . والآن وقد تم لنا عرفان مفتاح الحقيقة وتجلي لنا سبيل الفهم الصحيح فما علينا الا أن نطرق هذه المشكلة « وجودية الانسان » لنصل الى معرفة هذا الوجود افضل معرفة ان لم تكن أهمها وأخطرها وأحقها بالبحث والنظر .

١٢ - الحرية في المذهب الوجودي

- ٩ -

الحرية في المذهب الوجودي من أهم وأخطر نظرياته . ولعلنا نستطيع أن نصفها بأنها العمود الفقري الذي تدور حوله كل فلسفات الوجوديين مهما اختلفوا بصدد المشكلات الأخرى . والفلسفة الوجودية إذ تنادى بهذه الفكرة انما تريد ان تدع للانسان فرصة التفكير في نفسه والرجوع الى ذاته والاحتكام الى رأيه الخاص في كل مشكلة تعرض له وفي كل موقف يتخذه بمناسبة من المناسبات . فمرد الانسان الى ذاته دائما عند اتیان الافعال وإبراز الحركات في الفلسفة الوجودية . ومن هنا تحتم كل آلية ويبقى الانسان محافظا على جذته وبكاراته الأولى .

فالحرية بهذا المعنى تؤكد البتة دائماً ، وبالتالي هي الجسر الدائم من اللاوجود الى الوجود ، من الامكان الى الواقع الحي . وتنبيه هنا بهذه المناسبة الى شيء في غاية الأهمية ، وهو أن الوجود الانساني في حد ذاته لا يعد وجوداً ولا ينظر اليه بوصفه واقعاً ، وإنما هو امكان مطلق . فوجود وجودي أنا امكانية فحسب لا تتحول ولا تصير وجوداً ولا تتجسم في هيئة . واقع الا بعد أن أنحرك وبعد أن أتي جملة من الافعال . فهذه الحركات وتلك الافعال هي التي يتوقف عليها الوجود الانساني الذي يكون حاصله بالفعل . ومادام من المستحيل على كل انسان ان يأتي أفعاله من غير ارتكان الى نوع الاختيار أو قل مادام كل عمل يصدر عن الانسان هو تصرف مبني على فكرة خاصة ، كان للحرية أكبر مقام في نفس الانسان وخطر أثر في حياته . وواضح ان قيمتها لا ترجع الى انها طريقة في العمل ووسيلة الى التأدية فقط ، وإنما ترجع الى ضرورتها بالنسبة الى الحياة بأكملها . فالحياة لا يمكن الا أن تكون فعلاً ، والوجود هو وجود العمل والحركة . إذ ما قيمة انسان حي مغطى بالتراب في باطن الارض مادام لا يتقوى على العمل واصدار الحركات واتيان الافعال ؟ أو قل اذا افترضنا وجود انسان مغمض العينين ، ساكن الجسم ، لا يصحو ولا يتحرك ، ولا يؤدي ولا يطمح ، ولا يمرض ولا يموت ، ولا يتسنى ولا يطلب ... الى آخر هذه الصفات الانسانية ، فهل يمكن ان نطلق كلمة الانسان على هذا المخلوق ؟ لا بطبيعة الحال ، لأن الوجود وجود خصائص معينة وارتباطات قائمة وافعال ظاهرة وحوادث في الخارج وليس مجرد وجود لأشياء . وحاجات . فالوجود وجود أفعال ، والافعال لا تحدث بغير اختيار ، والاختيار قائم على ارادة حرة أو غير حرة ... وبذلك ندرك خطورة الحرية في حياة الانسان .

فالحرية على هذا النحو هي الفيصل بين وجود الانسان وغير الانسان ؛ بل ان الحرية هي الانسان في رأي سارتر . وإذا شئنا أن نبدأ بتحليل أولى لهذه الفكرة عنده فلا بد من الرجوع اليها في تفرقة وضعها (هيدجر) أولاً ثم توسع فيها جان بول سارتر بعد ذلك في كتابه المسمى بالوجود والعدم . ففي هذا الكتاب يذهب سارتر الى أن هناك نوعين من الوجود : وجود الانسان وهو الوجود لذاته ، ووجود الأشياء وهو الوجود في ذاته (١) .

والوجود لذاته — أي وجود الانسان — هو الوحيد الذي يمتاز بين

(١) راجع عناصر هذه التفرقة وصفات كل من الطرفين في كلامنا السابق عن القصة في المذهب الوجودي .

نقسم الوجود حسب تفرقة سارتر في خاصية التفريغ والانقسام على نفسه بحيث يصير بعضه مفقدا أو معطى أو حاضرا بالنسبة الى بعضه الآخر . فوجود الانسان يتكون عادة من فرعين ويحدث بين هذين الفرعين نوع من الاحالة المتبادلة وشئ من التكيف الظاهر . أما الوجود في ذاته فلا يعرف الانقسام ولا يحدث فيه تجويف ولا يصيبه الفراغ . ولذلك نلاحظ أنه على الرغم من أنه كان يكون طبيعيا جدا ظهور العدم في طبقات الوجود في ذاته ، ولا نكاد نجد له أمرا هناك لانكاد نمر على شئ منه لديه ، وتفسير ذلك تبعا لنظرة سارتر خاصة أن وجود الأشياء لا يعرف الزمن أولا ولا يدرك معنى الحرية نائيا ، أما الانسان فهو وحده الذي يستطيع أن يحس بالحرية وأن يشعر بمذلوقها ويفهم المراد منها .

وإذا تساءلنا عن السر الذي يجعل الانسان من بين نوعي الوجود قادرا على استيعاب فكرة الحرية والتأثر بها فاننا نجده في هذه الظاهرة البسيطة والقريبة في آن معا وهي أن الانسان وحده من بين نوعي الوجود يحتوى على ما نسميه في الفلسفة بالعلم ؛ بل ان العلم يضرب في بطن الوجود الانساني بحيث يستغرق كيانه بأجمعه ، ويختلط بحياته على نحو يشعرنا بالرابطة الأصلية بين كل منهما . فالوجود بالنسبة الى الانسان خاصة عبارة عن اعدام كل ملامح (الوجود في ذاته) فيه ، والتخلص من آثار الشئسية التي تدخل تركيبه (١) . وعملية الاعداد هذه انما تأتي من جانبين أو تحصل من جهتين : أولهما أن الانسان يحاول دائما ألا يجعل المكان الاسمي في نفسه للأشياء الجامدة التي يتركب منها ويسمى جهده من أجل السيطرة عليها وتسييرها حسب ارادته ومشيتته ، ولا يكون عبدا لها . خاضعا لما تقتضيه طواصرها ، أعنى بذلك أن الانسان مكون من مادة ، ولولا أن هذه المادة قد داخلت تركيب الانسان لصارت في نطاق القسم الثاني ، قسم الأشياء في ذاتها ، ولذلك يحاول الانسان ألا يجعل لها الأولوية في تكوينه وأن يعدلها اعداما ليخرج في النهاية بوجوده المعروف لدى البشر . وثانيهما أن الانسان هو الكائن الوحيد الذي يحس بالوجود ، وبالتالي هو الكائن الوحيد الذي يدرك معنى العلم لأن العلم على خلاف ما نظن أو يبينو لنا من أول وهلة لا يعرفه إلا الوجود الذي يشعر بأنه موجود ، لم يكن هناك علم قبل الوجود ، بل الوجود هو الذي كان . فكان العلم ، فنحن نعرف العلم لأننا وجدنا ولو لم نوجد لما عرفنا دلالته ولا احسسنا بماهيته ، اذا فالوجود هو الأصل في

الاحساس بالعدم والاهتمام بأمره ، ولا علم الا بالوجود ، وما دام المعلوم معدوما فلا وجود هناك ، ولا علم أيضا بناء على ذلك ، فالمعلوم لا يلزم باسم العدم ولا يدل العلم عنده على شيء ، فالإنسان يوجد ، وساعة يوجد يفقد اليه العلم ويخترق الصعوف نحوه ويزغ أمامه في غفلة وفي شعوره ، ومن هنا نستطيع أن نقول عن العلم : انه وليد الوجود وانه ناشيء عن حدوث ظاهرة الحياة •

والعلم النفسى هو الذى بهما اذا تكلمنا عن الوجود الإنسانى لأننا لا نستطيع أن نتكلم عن العلم الحقيقى ما دام لم يدخل حتى الآن فى تجربة واحد من البشر • وإذا شئنا تحديد مظاهره فاننا نستطيع أن نلمسها من ثلاث نواح :

أولا : من ناحية اعدام الماضى •

ثانيا : من ناحية اعدام الممكنات •

ثالثا : من ناحية العلم الذى يفصل بين الوجود وما هو عليه وبين الوجود وما يصير اليه ، ومن هذه الأعدام الثلاثة سننتهى الى الحرية وسنجد فترة تدخل منها الى مفهوم الحرية كما نرد على لسان الوجوديين الأصلاء خصوصا •

فمن الناحية الأولى نلاحظ أن وجودنا فى الحاضر لا معنى له الا من حيث ارتباطه بسلسلة من الأفعال والحركات التى سبق اتباعها فى حياتنا والتى سبق الحاقها بتاريخنا الخاص ، والعمل فى الحاضر انما هو عمل من أجل ابعاد الحاضر وزحزحته عن مكانه واسقاطه من دائرة الوجود • ولذلك نستطيع أن نحكم على كل فعل من الأفعال بأنه متوقف على انعدام ماسبق فعله وانتهاء مرحلة من مراحل الحياة انتهاء لما • فالحاضر متوقف على انقضاء الماضى • ويعتمد على الفراغ الذى يحدده استبعاد جانب من الجوانب • ولكنك مع ذلك تحكم حربتك فى كل لحظة زمنية تمر بك وفى كل فترة تنقضى عليك ، ولا مناص من استخدام الحرية فى كل فعل من الأفعال التى يعلن انقغال الماضى وتشبيع أحداثه وحاجته ، فانت فى كل لحظة تريد أن ترفع الماضى من طريقك لتضع جديدا وكلما آتيت على محاولة من هذا القبيل ، لاحتلال الجديد محل القديم ، اضطرت اضطرارا الى استعمال الحرية • والا فكيف يمكنك أن تأتى فضلا من الأفعال ؟ ان الانسان بطبيعة تكوينه مضطر أن يكون حرا كما يقول سارتر ، بل انه لا يملك الحرية فى ألا يكون حرا • وإذا تمثلت الحرية المقضى على الانسان بها أو التى حملها الانسان فى شيء من الأشياء فانما

تمثل في الأفعال التي يأتياها والأعمال التي يندفع نحوها من أجل تحقيقها .

وترجع أهمية الماضي بالذات في تقرير فكرة الحرية ها هنا الى أنه الأصل في التاريخ الذي يؤدي بدوره الى نوع من الالتزام . فكما أن اعدام الماضي يتمثل في قضاء فترة ، يتمثل كذلك في تحطيم اللوازم ورفع الضوابط وإزالة القيود . فالماضي ضروري من أجل سير الحاضر ومن أجل نهضة الحرية بإيجاد نوع من الالتزام الذي لا توجد حرية بغيره ولا تتوافر ارادة بدونه . فالقيد أو الالتزام ضروري لإيجاد الحرية لأن الحرية ستتضح من الوقوف وجها لوجه بإزاء هذا القيد وذاك الالتزام والعمل على رفعه ومحوه وإزالته بالثورة عليه . يقول سيمون في تعليقه على هذه النقطة من فلسفة سارتر : ينبغي أن تنبعث الحرية الصحيحة في الفعل وفي التاريخ وهي لا توجد كذلك ما دامت محتواة في المشروع الذاتي للحكم والتأمل أيضا ، أنها تفترض التزاما اذن . ولكن الفعل ليس حرا تماما الا إذا كان نورة على قوى العالم . . فالالتزام شرط ضروري للتصرف الانساني الحر ، بيد أنه ليس شرطا كافيا ، ان الشرط الكافي هو الثورة التي هي روح للحرية (١) .

والانسان بإزاء فعل من الأفعال (وهذا يتبع النقطة الثانية) يتخذ أسلوبا خاصا به وينتجى منحي لا يشاركة فيه سواء . قد يكون هذا متماشيا مع ظروفه ومبايعا لما تقتضيه مناسباته ولكنه مع ذلك يقيم حريته اقحاما ويدخل ارادته ادخالا يتمثل في عملية الاختيار : ويتخلل عملية الاختيار صعوبات كثيرة تشبك في أمره وتشعرنا بضعف مركز الحرية اذا قيس اليها . ولكن شيئا ما لا يجعلنا نؤمن بالحرية الانسانية في عملية الاختيار قدر ما تجعلنا هذه الصعوبات نفسها نؤمن بها . لأن الحرية انما تعرف بالحيلولة بينها وبين الوجود والعقبات التي تصادفها وبالموانع التي تبطل عملها أكثر مما تعرف بالانسياب المطلق والارادة البرية والاستقلال التام . ان الشعب المستعبد هو الذي يتحدث عن الحرية ، والعبد وحده ، من بين خلق الله ، تجول بذهنه فكرة العمل الفردي والانتقاء البعيد عن المؤثرات والرغبات الأخرى . ويقول سارتر نفسه في مقال له بعنوان جمهورية الصمت في الجزء الثالث من كتابه (المواقف) الذي ظهر أخيرا : لم تكن قط أكثر حرية مما كنا تحت ظلال

(١) بيج - هزى سيمون . الانسان في الركب . . . طبعة سويسرا (ص ٦٨ ص ١٨)
L'homme en Procès

الاحتلال الألماني حيث فقدنا كل حقوقنا وبالتالي فقدنا حق الكلام ، نقد كانوا يشتموننا في وجوهنا كل يوم ، وكان ينبغي علينا أن نسكت . وكانوا ينفوننا جماعات جماعات كالعالم والمعتقلين السياسيين . وكنت نجد في كل مكان ، على الحوايط وفي الصحف وفوق شاشة السينما ، تلك الوجوه القذرة الباهتة التي حاول مستعمرونا أن يعطوها لنا عن أنفسنا . ويسبب هذا كله كذا أحرارا .

أرأيت إذن إلى هذه الحرية الفعلية عند سارتر . انها تتوقف كما نرى على الحوائط والموانع أكثر مما تتوقف على الانفكاك والطلاقة . انها حرية تنبئ على الوضع القائم ولا تجنح إلى الخيال ، وتنبع من صميم الوجود الحاضر المتمثل في الطواهر المحيطة والأشياء المجتمعة . لقد سبق أن قلنا عن المعدم : انه لا يعرف المعدم وأن الميت لا يدري قط معنى الموت ، أما الحي فهو عالم تماما بالموت ومدرك تماما لمدلوله . وكذلك هنا نستطيع أن نقول عن الحرية أنها لا يعرفها إلا العبيد والمأسورون والمحاطون بالقيود والحواجز .

وهذه الحرية ، بالإضافة إلى ذلك ، قائمة على أساس اختيار غاية من الغايات وانتقاء هدف من الأهداف . وبكلامنا في هذا العنصر وتوضيحنا لهذا المعنى سنفرر أولا كيفية استكمال ما قصدناه في النقطة الثانية ، وسنبدا ثانيا بالحقائق والشروح التي تتضمنها النقطة الثالثة . فانا حين اختار غاية دون غيرها من الغايات أتى على فعل واضح كل الوضوح بالنسبة إلى وهو أنني قد أثرت شيئا على سواء . وينبغي أن نلاحظ هنا ذلك الفارق الكبير الموجود بين عملية الاختيار وبين عملية الانتقاء . فهذا الأخير عبارة عن تفضيل شيء بحكم فائدته المرجوة ونفعه المنتظر ، وبحكم امتيازته من ناحية القيمة الكامنة فيه واللذة التي تعود من ورائه على صاحب الشأن . أما الاختيار فلا ينصب على الأفضل وإنما ينصب على الأقلق همم كانت درجة انحطاطه وسخافته ومهما بلغ من التفاهة في أنظار الناس ، الاختيار يرى من الفرض وخالف من المنفعة وقد يكون من ورائه ضرر أي ضرر . ولذلك نباعد بينه وبين التفضيل والانتقاء ، ونذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إن الاختيار أكثر التصافا بالحرية ما دام ينبئ على أخطار أكثر وعلى مآزق أشد وعلى مجال أضييق . ثم انني في الاختيار بغير انتظار لمنفعة وبدون أمل في كسب أنشد غاية من الغايات وألغى ما عدها . فأجس بأنني حدثت من وجودي مرة واحدة بلا مقابل وانصرفت إلى جانب واحد أعيشه وأجلب ممكناته . وفي الوقت نفسه أعدمت ببني سواها

من الغايات حيث لا ضمين لى على حسن الاختيار ولا شفيح لى عندما تؤدى الى اذنى وضع وأخس درجة .

فحسب النقطة الثانية نواجه الغايات فنعلمها الا واحدة وفي هذه الفعلة نحن نحصر أنفسنا فى نطاق واحد ونعند ما عداه . فتكوين الحرية عند الاختيار متوقفة على العلم المتمثل فى عملية الاعداد هذه ، أى ذلك العلم الذى ينزل بساحة الغايات الأخرى التى لم يقع عليها الخيار . أما حسب النقطة الثالثة فنذهب بعيدا لننظر فى العلم الذى يحول بينى وبين تحقيق الغاية التى اخترتها . ان الدافع والفعل والغاية تكون لدى سارتر شينا واحدا متصلا ونعد فى نظره كلامتجما . وهذا عادى جدا فى نظر الفيلسوف الذى لا يعترف بالتجزئة فى الشيء مادام من الممكن استكمالها فى الزمن . ان الزمن حقيقة يعمل الفيلسوف حسابها ولا يخشى من الحكم عليه بأنه ينظر فى امور لا وجود لها . لقد كان أرسطو مهتما خصوصا بالبحث فى العلة الغائية ولم يخس تقول الفائلين ومزاعم الناقدين الوضعيين من أبناء العصر الحاضر . وكان يريد ألا ينظر الى الوسائل الا من خلال الغاية ولا يتطلع الى الأجزاء الا من نوافذ الكل المتمثل واذا كان هذا دأبه فلا بد من الشعور بأن المستقبل على الرغم من أنه فى جوف العلم ، يستوى على حقيقة وجودية هامة هى حقيقة الغاية التى نعمل على تحقيقها بالوسائل المختلفة والأدوات المتباينة . فالغاية ليست بمفردها ولا تقوم بمعزل عن الفعل والحافز فى فكرة الحرية تبعا للنظرة الوجودية الفلسفية . ولكن لا يعنى ذلك ان الغاية موجودة وجودا واقعيا ، اذ أن العلم يفصل بينها وبين الوجود الوقنى فى اللحظة الحاضرة . فالحرية عند سارتر تتعلق بالغاية ، والغاية بعيدة عن الواقع بقدر ما يبطلها العلم أو بقدر ما يرفضها الوجود ، اذا تحققت صارت واقعا وتمت الحرية . ولهذا تتصف الحرية بالخلق وتتصف باللامعقولة فى آن معا لاستحالة الوقوف على المستقل بصورة أكيدة ولصعوبة التعرف الموثوق به على منبع الامكانيات المتدفقة فى الوجود الثر .

وهكذا ننتهى من التخطيط الميتافيزي لى لفكرة الحرية حسبما تملت فى فلسفة سارتر خاصة وعند اضرايه من الوجوديين المحدثين . ولكن . . لهذه الفكرة فى المذهب الوجودى تخطيط آخر من الجانب الأخلاقى البحث سنحاول ان نبهته فى مناقشة قادمة . وكل ما نتمناه هو أن نعطي صورة واضحة عن هذه الأصول الفلسفية لدى الغربيين حتى نستكمل مقوماتنا الروحية وحتى نضع الدليل الدامع على أننا نستطيع أن نناقش ونستطيع

أن تؤمن مهما كانت درجة الخطورة في الأفكار المنقولة من شمس الاصبل
في حضارة الغرب .

١٣ - الحرية في المذهب الوجودي

- ٢ -

تكلما قبل هذا عن الحرية في الوجودية من وجهة النظر المبنافيزيقية.
ونحاول الآن أن نحدد خصائصها على نحو وافي في المذهب الاخلاقي
الوجودي ان صبح أن للوجودية أخلاقا بمعنى الكلمة . والذي يتبين لنا من
أول الأمر أن المذاهب جميعها في فرنسا - وليست الوجودية فحسب -
تحاول أن تقدم للناس في هذه الفترة الحديثة نظريات أخلاقية مختلفة
بالإضافة الى ما تقدمه من التفسيرات الفلسفية والفكرية وما يحلو لها
أن تضيفه من الأصول والآراء . بل إن الجانب الاخلاقي يطفئ على كل
ما عداه من الجوانب الأخرى في فلسفات الفرنسيين المحدثين ، ويظهر
بشكل واضح بين الأنظار الكثيرة حتى لتحسبه الأوحده من بينها في
الأممية والخطورة . ولعل الحياة الفرنسية اليوم هي التي تتطلب هذا
كله وتتقضي من كل مذهب فكري أن ينحرف في هذا الاتجاه تبعاً للحاجة
الاصيلة في نفسية الأمة والعوز الروحي في تكوينها الحضاري . أو لعل
الصلة القوية التي يحس بها الفرنسيون بين حياتهم المادية وأنظارتهم
العقلية ، أو بين وجودهم ومعرفتهم ، على حد تعبير الفلاسفة ، هي التي
تلج عليهم وتدفعهم دفعا الى ابتكار مجموعة من القواعد الوضعية التي تلائم
ما في نفوسهم من ثورة وما في قلوبهم من ارتباك .

وتأتي الحاجة الى مثل هذا الاتجاه في نفسية الأمة الفرنسية من
أنها ظلت أمدا طويلا تمثل الأمة المفكرة وتقوم بدور الشعب الفيلسوف
وتتخسر في سبيل ذلك كله غير قليل من الجاه والسطوة العمليين في
الحياة : فكما أن الأديب الذي يشغل نفسه بمسائل الفن ويسلا عقله
بالنماذج الروحية بعيد كل البعد عن نطاق الواقع المحدود وآفاق العمل
اليومي ، بقيت فرنسا - وهي دولة الفكر الأولى - غارقة في التخيل
والنظر العقلي ، زاهدة في الأفعال الواقعية المنتجة ، مدفونة بين صحائف
الشعر وسكرات الليل وظلمات القبور . وجاست الهزائم متتالية في
الميدان السياسي ، وتدخلت الظروف على أسوأ نحو في المعيشة الفرنسية
فجعلتها ضربا من المأساة التي يعاني صاحبها أكثر مما يعاني الهائم بين
أشواك الورد . وتطلع الناس من جراء هذه الخيبة المتكررة في حياتهم الى

نوع من الخلاص كما يقول المسيحيون أو نوع من النجاة كما يقول المسلمون . وتبين هذا المؤز في محاولاتهم المتكررة لايجاد ناموس أخلاقي. يمين على رفع الظلمة ويساعد في كشف الغمة ، وظهر عملهم واضحا في جملة التأليف الفكرية التي اتخذت موقفا وضعبيا قبل كل شيء .

وقد يخطر على بالنا أن نسأل الآن عن هذه الرابطة التي تجعلنا نفكر في الحرية وفي الاخلاق معا ، فلا يكاد واحد من الباحثين يتعرض لموضوع من موضوعات الاخلاق بغير أن يتعرض لفكرة الحرية بالدراسات والتحليل ، وهذا الاقتران في أذهان العلماء والفلاسفة غريب اذا نظرنا الى الاخلاق نظرة اجتماعية خالصة أو اذا جعلنا رضوان الناس وآراء الجماعات مقياسا للأفعال العادية ، أو اذا اعتبرنا الاخلاق حسب مقدرة الأفراد على الانسجام والتأدب والرضوخ ، ولكنه معقول غاية المعقولية. اذا بحثنا في الاخلاق من زاوية خاصة هي التي تحاول أن تحتفظ للفردية بقوتها عند معارضتها للحياة اليومية وعند تناقرها مع الآخرين ، فالحرية. تدخل ضمن أبحاث الفلاسفة الأخلاقيين عندما تراعى أن الاخلاق لا تكون في إخماد الروح الفردية بقدر ما تكون في تمهيدها ورعايتها وتهيتها كما يلزم بالنسبة الى الظروف المتباينة .

فالأخلاق على هذا النحو انكار للأخلاق ، بمعنى أنها تصل على هدم. القانون ورفع الضرورة التي تأتي بها نظريات الباحثين ، الاخلاق التي تأخذ بالحرية على الطريقة التي تريدها الوجودية ليست أخلاقا وانما هي. معارضة للأخلاق . والحق أن الاخلاق نفسها لا تصير أخلاقا الا اذا أكدت الحرية ، إذ أن الاخلاق شيء آخر غير اطاعة الأوامر وتحقيق الفروض ، ولعلها تتوافر في الثورة والرفض أكثر مما تتمثل في مظاهر الطاعة والرضوخ ، وهذا كله لسبب بسيط وهو أنه لا توجد هناك أوامر و. تتوافر لدينا اصول ولا يمكن أن يصبح ما نشعر به ، عند مواجهة قاعدة ما ، من القداسة والضرورة ، فعالنا الأرضي خال تماما من اللوازم ، واذا تكشفنا بعض الأيام صفة اللزوم في شيء ما فاعلم أنها من ابتكارنا وخلقنا . ان الانسان هو الذي يضع الاخلاق وأحكامها بما يأتيه من الأفعال كلما تقدم به الزمن ، والفعل الأخلاقي - كما ينبغي لنا أن نفهمه - فعل ابداعي لا يراعى القيم ، ولا يماشى أصولا ، بل يخلق - هو نفسه - الأصول :

وبذلك يخلو الفعل الأخلاقي من التقليد والاحتذاء ولا يقتصر على كونه عملية من عمليات المراجعة ولا تظهر عليه أعراض الرتابة ، فالوجوب. صفة غريبة كل الغرابة عن المعنى الأخلاقي للأحكام العامة . فنحن:

— أى الناس — متروكون في الأرض بغير علامات تكشف لنا الطريق أو قواعد تنظم بيننا المعاملات أو اله يئذل لنا من لدنه الهداية والرشد . هذا هو الأصل الذي تحاول الوجودية أن تقيم عليه بنينا مذهبيا في الأخلاق . وقد يكون هذا الأصل داعيا الى الفوضى أكثر مما هو داع الى النظام على نحو ما جاء على لسان دسنوفسكي حينما قال : « انه اذا لم يكن الله موجودا فسيكون كل شيء مباحا » ولكن الوجودية تنظر الى هذه النقطة بالذات على أنها موضع الانفصال أو محل الاختلاف بين فلسفتهم وفلسفة الآخرين من الفوضويين أو الأبيقوريين فعلى الرغم من أن الوجودية تبدأ بهذا يصعب على الكثيرين أن يترقبوه أو أن يحلوا أية مشكلة على أساسه ، فهي تجرؤ على القول بأنها قد أتت بشيء . انها قد اعترضت بالوضع الحقيقي أولا ثم حاولت بعد ذلك أن تنظر في الأمر .

فماذا فعلت ؟ انها وقد أنكرت من أول الأمر كل معنى في الحياة واعترضت على كل دلالة في الوجود وآمنت بالتفاهة والعبث من وراء الكون الظاهر ومن خلفه ، أرادت أن تضع الثقة في النفوس وأن توجد الدوافع لدى الأفراد (١) . ان الحياة عبث فلنجعل لها معنى ، والأيام ضائعة فلنحقق لها الغاية . ولا تكون الغايات والمعاني مستمدة — كما هو حاصل حتى الآن — من عالم غير هذا العالم ، ومن كائنات وهمية ، وانما يجب عنها فعل الانسان بريننا من التقليد خاليا من الأسانيد . فالانسان وهو يفعل ، يستوحى الحرية ويضع القيمة ويحدد المشروع من غير المشروع . ويعين اللائق من غير اللائق . أو قل ان الانسان يضع نفسه عن طريق الفعل .

ولا يأتي التنكر البادى في اعمالهم لفكرة الجوب أو الضرورة التي تتصف بها القواعد والاحكام الأخلاقية من محاولتهم ابراز فلسفة تستند الى أصل مذهبى كامل في لفظتين معروفتين عند الباحثين وهما : الوجود والماهية (٢) فالوجود بالنسبة الى الانسان — كما فعل — عبارة عن سلسلة

(١) نلاحظ هنا شيئا هاما وهو ان الحرية من الساحة الوصفة السلبية مثلها من الناحية الفلسفية المتأصلة قد نبست من القيد وتولدت عن التقيض . فكما أن الحرية هناك كما وضعتها في البعب السابق قد برزت لأول مرة نتيجة للميودية فهي ها هنا تخرج من العكس المباشر وأعتى به الضمة والفلان الذي وسط مظاهر الوجود . ان اليأس الذي يشمل في البعب والتفاهة هو الأصل في الأصل الذي يتجلى في صورة المعنى أو في صورة الغاية التي تشهدا الأفعال الحرة .

(٢) كما قلنا ان الحرية الفلسفة انها تبدأ من التفرقة بين الوجود لذاته والوجود في ذاته . نقول هنا ان الحرية الأخلاقية أو الحرية السلبية تبدأ من عتصرى الوجود والماهية . مهذان المنصران هما لمابة البثرة التي يبدأ من عندهما تبينا للأفكار على نحو ما تفرعت منها .

الأحداث التي تطرأ عليه وتشكل تاريخه . والماهية هي جملة الخصائص المميزة له من سواء والطابع التي تجعله هو هو . ومن الأسس النظرية الأولى في الفلسفة الوجودية أن الوجود سابق على الماهية ، بمعنى أن وجود الأشياء ووجود الإنسان ذاته يسبق ظهور الخصائص والصفات التي نستخلصها بشأن هذا الوجود ، فليس هناك فكرة أزلية ترسم الأنبياء بارادتها وتمثل الموجودات لمشتبتها ، وليس هناك تقدير سابق لما يصير واقعا ، بل كل ما هنالك أن الأشياء تتمثل وأن الحقائق تقع ثم تأخذ صفات معينة وتطبع بطباع خاصة .

وكذلك الأمر بالنسبة الى الإنسان . فهو يوجد أولا ثم يتحدد بعد ذلك . وعلى هذا فليس هناك طبيعة إنسانية كما يقول سارتر تبعا لعدم وجود اله يرعى الإنسان . « فالإنسان ليس شيئا آخر - بالتالي - غير ما يفعله » والخصائص أو الصفات التي تتحدد بها ماهية الإنسان في وجوده هي نتيجة لجملة الأفعال التي يأتيها . أو بعبارة أخرى الإنسان هو صاحب الأمر في تشكيل ماهيته الخاصة . إذن فمرجع الإنسان دائما إلى نفسه في تكوينه وعند إيجاد ماهيته وخلق الصفات التي تلحقه . ومن هنا بنى سارتر حكمه على الماهية الإنسانية بأنها متعلقة بهويته ومتوافقة على ارادته ، وهذا صحيح بالنسبة الى منطق التفكير الوجودي .

فالوجودية فلسفة تنبع من صميم الذات الإنسانية وتصدر عن نزعة فردية واضحة . ونؤمن الوجودية فضلا عن ذلك بأن التاريخ لا يحصل من جراء ارادة اجتماعية أو أن التاريخ ينساق الى شيء معين وإنما بسبب رغبة الأفراد في كذا وكذا . أن التاريخ حسب الفهم الوجودي ليس شيئا موجودا نمر به ، وليس شريطا قائما نخطو عليه ، وإنما هو شيء يوجد في كل لحظة زمنية بارادة الناس ويتشكل حسب هوى الأفراد بل ويدخل في دائرة الحياة بناء على الانفصال التي يصدرها البشر . في اللحظة الآنية لا يوجد شيء وإنما يوجد شيء في تلك اللحظة بعد أن تصير حاضرا ثم يتعلم في التو على صورة ماض . أن الإنسان العادي ينظر في الحياة وكأنها تمضي بغير ما تقطع ولا توقف ، أما الفيلسوف - الوجودي خصوصا - فيشعر بمشكلة الصيرورة على أوضح نحو في العلم الذي يتمله في الحاضر الذي يخلقه وفي الوجود الذي يتسلسل به من غير ضرورة تحتم عليه الكينونة أو عدم الكينونة .

حقا هناك امكانيات في الحياة تصير على هيئة معينة اذا جاء المستقبل بحكم النمو الحاصل في المظاهر الأرضية ، ولكن هذا لا يعني أنها موجودة وحودا كليا عاما في الماضي والحاضر والمستقبل وإنما يعني أنها تخلق أيضا

بالتوالى الزمنى وبالتقدم الوجودى واحدة واحدة • ان الوجود يتقدم بند
فى العماء الذى لا ترتيب فيه ولا تصميم له بغير خطة ثابتة وبغير علامات
أكيدة •

وعلى ذلك فان الانسان اذا فعل شيئا فانما يفعله وهو يقوم بدور
الخالق ، الحرية التى فى يده بالضرورة لا تكون مجرد حقيقة للأفعال
بل تعد ، على هذا النحو ، منبعاً ينبثق عنه كل الدلالات وكل القيسم ،
وشرطاً أصيلاً لكل تحقق فى الوجود كما تقول سيمون دى بوفوار فى
كتابها عن أخلاق الربة • ولذلك لاحظنا دائماً احساس الانسان بالفلق
عند مواجهة المستقبل ما دام لا يجد تحت يديه ركناً يستند اليه ولا خطة
يهتدى بها ولا ميلاً يحتديه • ان الفلق ظاهرة لازمة للحدث فى حياته
الانسان بسبب المتامة المفزعة التى عصى فيها والمفازة المخيفة التى يخترقها
بغير ما تجربة سابقة ولا عمسات ثابت • حتى الفلق نفسه وجسملة
الاحساسات الأخرى والمظاهر النفسية التى يبدو فيها الانسان ليست
عبارة عن صفات معدة اعداداً سابقاً بالنسبة اليها وانما هى طريقة من
طرائقنا فى العمل والحركة داخل نطاق الوجود • فليس هناك الصق
بمعانينا ولا أكثر ظهوراً فى حياتنا من صفات الحس والذكاء والغضب
والحيوية ، ومع ذلك لهذه كلها ليست ضرورة من ضرورات وجودنا بقدر
ما هى ومييلة من وسائل اكتشافنا للوجود ونحو من أنحاء انتقلنا من
الحاضر الى الماضى •

وجودنا اذن يحصل ثم نجعل نحن من هذا الوجود موضوعاً للكلام
فنستخلص منه صفات معينة ونلاحظ عليه ملامح بالذات • هذه الصفات
وتلك الملامح هى ما نسميه بالماهية • ولكننا مع كثرة التكرار والترديد
للمظاهر المتشابهة فى حياتنا حسينا هذه الماهية أزلية تنتفض على طول
الزمن فى صورة أشكال من هذا الطراز أو ذاك • ولكن الواقع أن هذه
الاشياء انما تحدث فى كل مرة لأول مرة وتأتى مع أطوار الاحداث بغير
تقدير مهده ولا خطة قبلية • وبذلك ينبغى طابع الجمود والترديد فى
الحياة ويتدخل عنصر الفز بشيئاته المتباينة • ولا شك أن الفنان وحده هو
الذى يستطيع أن يدرك معنى الربة التى تصيب الانسان فى تقدمه خلال
السحب القائمة من فوقه وهى لافتناً تغذره من حين الى حين بالخطر الغريب •
فالانسان ومط الحياة ليس غريباً عن مثل هذا الموقف عندما يحس فى
قرارة نفسه بأنه متروك فى الوحدة المفزعة بغير سند الا من اختياره ورأيه
وهو •

ومن هنا تتدخل المسئولية في اعتبار الوجودية • وذلك طبعى جدا ما دام مرجع الانسان في معاشه الى ذاته وما دام هو نفسه ابن نفسه ووليد افعاله • ويقول سارتر « عندما نقول عن الانسان انه مسئول عن نفسه ، لسنا نعني أن الانسان مسئول عن شخصيته المحددة ولكننا نعني أنه مسئول عن كل الناس • » وهذه هي النتيجة الطبيعية لما سبق أن قلناه • فالانسان تبعا لما يأتيه في وجوده من الأفعال الحرة مسئول عن العالم وعن نفسه طالما كان طريقة من طرق الوجود ، وأنموذجا من نماذج الكينونة والمسئولية هنا مأخوذة بمبناها العادى في الشعور بأن الفرد مؤلف لحادثة أو موضوع من غير اعتراض عليه ومن غير تعد على حريته • فما يحدث لي - كما يقول سارتر - يحدث لي من نفسي ويستحيل أن يجرى في الأرض فعل غير انساني مهما كان الأمر • والمسئولية تأتي من هذه الناحية ، ناحية الانسانية التي تتصف بها الأفعال والوقائع وماجريات الأمور ، ومن هنا لم يكن هناك محل للاعتذار أو الأسف أو الشكوى بعد اتيان أمر من الأمور •

ان فلسفة في الأخلاق على هذا النحو لا تفلح الباب أمام الرجاء ولا تصدر عن اليأس كما قال الكثيرون عنها ، وانما على العكس من هذا توجد فسحة للأمل وتضع غير قليل من الايمان والقوة في نفس الانسان كيما يفعل وكيما يأتي فعله عن عقيدة وحساب ويكفى أن يعلم الانسان عن نفسه بأنه حر وأنه بهذه الحرية يقرر وجوده الخاص كما يحقق وجود الانسانية جمعاء ، وأنه يبدأ من لاشئ ليصير شيئا في النهاية ؛ حتى يدرك خطورة موقفه وحتى يعمل بكل قواه في العالم المضطرب الغامض من أجل الوقوف على بر السلام والوصول الى أرض البراءة والخلاص •

١٤ - الندم بين كامو وسارتر

- ٩ -

تقديم :

نريد في هذا المقال أن نشرح أوجه الفرق بين مفهوم الندم La Repentance عند الكاتبين الفرنسيين المعاصرين ألبير كامو Camus وجان بول سارتر Sartre لقد مات كامو سنة ١٩٦٠ م خلفا وراءه جملة من القصص والمسرحيات والمقالات والابحاث والتعليقات أما سارتر فلا يزال حيا في باريس يمارس أقصى آماد البحث والتحليل في أبواب النظر العملي والعقل معا • وسنحاول أن نستقي مفهوميهما عن

الندم من كتابين من أهم المؤلفات التي أخرجها في المراحل الأولى من بزوغ الوجودية في عالم الغرب وهما : الغريب وهي رواية كامو والذباب وهي مسرحية سارتر . ولكن ستعرج أيضا على غيرها من الكتب المقارنة لهما في الزمن وفقا لمقتضيات الايضاح والتفسير . ولكننا لن نحاول الإشارة الى التطور الذي لمس هذين المفهومين في المراحل المتأخرة .

ولكن لماذا نحاول التعرض لفكرة الندم بالذات ؟ هذا أول سؤال قد يخطر على بال المرء حين نتعرض لموضوع الندم . ونستطيع بصفة خاصة أن نقول عن شباب هذا العصر : انه اكتشف في نفسه شيئا جديدا لم يعرفه الانسان قبل السنوات الثلاثين الأخيرة . لقد اكتشف انسان هذا الجيل أنه مسئول وأن مسئوليته تحمله وزر الانسانية والكون بأكمله . لقد صار انسان اليوم عارفا لحقيقة نفسه بوضوح أكثر من ذي قبل . وهذه هي مشكلة الرجل المعاصر . انه غير برىء . ولابد أن يصطنع الأشياء اصطناعا من أجل الوصول الى كنه موضوعاتها فيما بعد . انسان العصر الحاضر هو الذي يعاون في بناء الانسانية بأكملها ويشترك في مسئوليات الحياة البشرية في كل مكان .

ولا شك أن العناية بهذا الموضوع قد تنم عن اهتمامات ميتافيزيقية . فهي تنبع أساسا من اعتبارات شديدة الأهمية بالنسبة الى الفكر الفلسفي والفكر الاخلاقي المعاصرين . ونحب أولا أن نؤيد عنايتنا هذه بأنها ليست ناتجة عن رغبة في اشباع معرفي ميتافيزيقي . ويهملنا بوجه خاص ألا يتوهم القارئ أن تحليلنا لا يعدو أن يكون مجرد استجابة لمقتضيات التحليل النفساني أو التحليل المنال . نحن نسوقها هنا نظرة نابعة أساسا من أركان التحليلين الظاهري والوجودي . وهي نظرة جزئية لا تقبل الشمول الكلي بحال وان جاز صعودها الى مستوى العموم عن طريق التركيب . وهذا هو الفارق الهام بين هذه النظرة وغيرها من النظرات .

وسأجد صعوبة في تناول الموضوع رغم ذلك قبل أن أتقدم ببضعة تعريفات . وهي ليست تعريفات بالمعنى المفهوم . ولكننا تقديمات من شأنها أن ترفع الاحساس بالابهام من نفسية القارئ عند مواجهته لمثل هذه الموضوعات لأول مرة . تؤدي التعريفات التي سأتناولها بالشرح الأولى مهمة التقريب للأفكار الفلسفية والاخلاقية التي تدور حول موضوع الندم . وقد اعتدنا خلال الفكر الوجودي أن نستخدم مبادئ يعتبرها البعض عناصر أدبية بحتة . بينما نعدها عادة نماذج حقيقية في مجال الفلسفة . ولابد أن نعترف بالصعوبة القائمة بالفعل أمامنا كما تقول سيغون

دى يوفوار (ص ١٠٥ من كتاب الوجودية وحكمة الأمم) • ذلك أن كلمة رواية ميتافيزيقية وعبارة *théâtre des Idées* مسرح الأفكار تثيران القلق لدى بعض الناس • ويزعم أعداء الادب الفلسفي - ولهم بعض الحق فيما يزعمون - أنه اذا كان من الممكن تحويل دلالة الرواية أو المسرحية الى تصورات مجردة • • فليس هناك أى جدوى من كتابة الرواية أو المسرحية • لا يجب اذن أن نقبل دلالات الرواية أو المسرحية ترجمتها على شكل تصورات مجردة • والا فما هى جدوى بناء الحكاية فى مدار افكار يمكن التعبير عنها فى وفرة أكبر ووضوح أكثر عن طريق الاسلوب المباشر ؟

غير أن الرواية الصحيحة لانسجم اطلاقا باستخلاص معانيها فى بعض العبارات والصيغ ولا يتيح لنا فرصة حكايتها كما تقول سيمون دى يوفوار (نفس المرجع ص ١٠٧) • بل لا يمكننا أن نقتطع معناها أكثر من قدرتنا على اقتطاع ابتساماة من أحد الوجوه • اذ تقدم الرواية الميتافيزيقية (*Le Roman Métaphysique*) - اذا كانت مكتوبة بأمانة واذا خضعت لعرامة أمينة - وسيلة هامة لاستطلاع الوجود على نحو لا تؤديه وسيلة تعبيرية أخرى • فالمسألة اذن مسألة لباقة وفن وكياسة • ولاتلبس الرواية قيمتها وكرامتها الا اذا كانت اكتشافا حيا بالنسبة الى الكاتب والقارئ سواء بسواء •

الندم ومعناه :

وقد ألف كامو رواية الغريب *L'Etranger* سنة ١٩٤٢ وأتبعها مسارته بمسرحية الذباب *Les Mouches* سنة ١٩٤٣ • فأصبح أمام أعيننا فجأة نموذج روائى ونموذج مسرحى لهذا النوع من الأدب الذى لم يتفق أحد على أن يأتى على هذا النحو • وأمكن النقاد رغم ذلك أن يجمعوا فيما بعد على صفاته وملامحه الفنية الخالصة •بقى أن نحدد من ثم معنى الندم ووضعيته بالنسبة الى الفكر الوجودى بأكمله • فالندم *repentir* يتدخل بصورة أو بأخرى فى أفرع الفكر الفلسفى الوجودى • ولكن لو شئنا النظر فى معانى هذه الكلمة كمصطلح فلسفى لوجدنا صعوبة كبيرة •

اذ لم يورد لا لاند فى قاموسه الفلسفى كلمة الندم وانما أورد كلمة تائب الضمير *remords* بناء على طلب بعض الاساتذة الذين ألخوا فى ادخال هذه الكلمة ضمن المصطلح الفلسفى • (ص ٨٩٩ فى السطر الأخير *André La lande: Dic. de la Philosophie* هذا مع العلم بأن كلمة

die Reue الندم كانت منذ زمن طويل شائعة بنصبها وحرمها في المصطلح الفلسفى الالمانى . (انظر قواميس Metzke ميتسكه و Brugger بروجر) وهى واردة على الخصوص بوضوح وتفصيل في الجزء الثانى من قاموس التصورات الفلسفية Wörter buch der Philos. Begriffe الذى ألفه الدكتور أيسلر Dr. Rudolf Eisler (برلين سنة ١٩٢٧ على ثلاثة أجزاء) . ونشره بمؤازرة جمعية كانت الفلسفية . أما قاموس «يونز Runes فقد أورد كلمة التكفير Atonement فقط وأصبح عليها كل ملامحها الدينية البحتة . (ص ٢٧ Dic. of Philosophy Dagobert Runes

وكان كيركجار الفيلسوف الوجودى قد ناطق فكرة الندم طويلا . وقال كيركجار ان الندم الذى يصحب الخطيئة هو أرفع تعبير عن النقد الاخلاقى . ووجد من ثم فى الندم الشرط الاوحد الذى يسمح للفرد بالاختيار المطلق . فماذا يكون الندم سوى تأكيد الذات كشخص مسئول عن أفعاله ونفى للذات كشخص مخطئ فى آن واحد . وهكذا لا أصبح شخصا ولا أحصل على شعورى بشخصيتى ولا أقوى الا بأن أنفى ذاتى . ذلك أننى أختار بنفسى اختيارا مطلقا عندما أختار نفسى كصاحب خطيئة فقط . ومن شأن التجريد أن يدفع الموجود الى اللامبالاة أما الخطيئة فهى التعبير عن أقوى تأكيد ذاتى لشخص فى الوجود . (الكتابات المتأخرة Post-Scriptum ص ٣٥٧) .

ويمكن أن تكون الاخلاق خطرة اذا ظلت كما هى فى متاليتها وتجريدها . ولا شئ يقتل فى الاخلاق المنالية والتجريد مثل الخطيئة لانها موجودة وفردية ومائلة بالفعل . فضلا عن ذلك تدفع الخطيئة بالسخص بعيدا عن مجال التعميم . (انظر الخوف والارتعاد ص ١٦٢ ، ١٧٩ Crainte et tremblement

ولكن رغم كل الصعوبات التى تحيط بالكلمة (الندم) فقد أشار لالاند فى شرحه لكلمة تأنيب الضمير اليها عرضا فى مجال المقارنة بين كل من اللفظتين . لقد حاول لالاند شرح تأنيب الضمير فقال ان الندم يختلف عن تأنيب الضمير فى أنه أقل سلبية وفى أنه يحمل مسحة دينية . ويحدد الندم - وهذا هو المهم - حالة روحية ذات ارادة أكبر . ولذلك يشير لالاند الى تفرقة بول جانيه العالم النفسى (ص ٦٥٦ من كتابه بحث فى الفلسفة) بين معنى الندم وبين معنى تأنيب الضمير على أساس أن الندم يعد فضيلة بينما يعد تأنيب الضمير عقابا . ولهذا ليس لتأنيب

الضمير أى طابع أخلاقي أو أية قيمة أخلاقية في ذاته • ولكن من الممكن أن يؤدي تائب الضمير الى الندم الذي يملك تلك القيمة الأخلاقية •

فأهم ما يمكن أن يوصف به الندم هو أنه ذو قدر من الايجابية أولا وأنه ذو قيمة أخلاقية ثانيا • فهاتان الصفتان لهما أهميتهما البالغة بالنسبة الى الاخلاق الوجودية لأنها أخلاق تقوم أساسا على الحرية • (ص ١٠٥ الوجودية نزعة انسانية تأليف جان بول سارتر) وبطبيعة الحال نحن نسقط عن عمد صفة المسحة الدينية التي تكلم عنها جانيه في وصفه للندم • غير أن الوجودية تدفعنا دفعا مع ذلك الى الاهتمام بهند المسحة بالذات من بين صفات النعم لأن الوجودية تود أن نبني طائفة جديدة • وهذه الطائفة الجديدة لا تقوم على أساس جامعة العقيدة الدينية وإنما على أساس جامعة الحب البشري • ولذلك تعد الوجودية الى استخدام الندم كطريق الى السلوك الأخلاقي لا بوصفه عاطفة دينية مشبوبة ولكن بوصفه سبيلا الى الترابط الطائفي على المستوى الجماعي • وإذا كان الغنيان هو التجربة التي تدخل بنا الى نطاق الميتافيزيقا فإن الندم هو التجربة التي نمر خلالها الى ميدان الأخلاق • هذا فيما يتعلق بسارتر خاصة أما فيما يتعلق بكامو فالتمرد هو أول عتبة يقام عليها بناء الأخلاق والميتافيزيقا معا • (ص ١٠٤ من كتاب بيير هنري سيمون عن الانسان في الركب) •

الشعور والندم :

لا شك في أننا نواجه في مجموع مشاكل الفكر الوجودي طرفا جديدا من التناول الفلسفي • وهذا قد يدفعنا الى الاحساس ببعض الغرابة • اذ كيف يتيسر لنا أن نقيم بناء أخلاقيا من القيم على مثل هذه الأساسيس الوجدانية ؟ ونحن لم نعتد في واقعنا الفلسفي أن نفكر في المسائل على هذا النحو • بل أننا قد نخشى من ناحية أن تطفئ علينا التفاسير المادية ولكننا لا نقل اساعة ظن بالعاطفيات منا بالماديات • وسارتر يجيب على ذلك اجابة واضحة في كتابه عن الوجودية نزعة انسانية فيقول (ص ٨٩) : « لابد أن يخترع القيم شخص ما • لا بد من أن نتعرف بالأشياء على نحو ما هي عليه • وفضلا عن ذلك لا يعني قولنا أننا نخترع القيم شيئا آخر سوى هذا : ليس للحياة معنى • هذا حكم قبلي • ليست الحياة أى شيء قبل أن نعيشها ولكن علينا نحن أن نعطيها المعنى • وليست القيمة شيئا سوى هذا المعنى الذي نختاره • ويمكن أن نلمس عن هذا الطريق إمكانية خلق طائفة انسانية » •

وقد شرح سارتر معنى هذه الانسانية الجديدة شرحا وافيا • ولم يعد التفكير فى بناء الوجود الانسانى وبناء الفكر الفلسفى وبناء السلوك الاخلاقى ابتداء من الشعور الذاتى للفرد شيئا مخيفا على نحو ما كان الامر منذ أربعين سنة • لقد استطاع الفكر المستند الى حقائق الشعور الذاتى أن يقيم نفسه على أرض صلبة • ولم تبخس حقائق الشعور الذاتى من علمية الحقائق التى تقوم عليها فلسفات الوجود لسبب بسيط وهو أنها حقائق جزئية • ويشير جيلبرت رايلى فى كتابه عن « تصور العقل » (ص ١٥٠) الى أن الشعور الذاتى يستخدم أحيانا بمعنى أكثر تميميا للدلالة على أن بعض الناس قد بلغ مرحلة الاعناء بخصائص طبعه أو ذهنه مستقلة عن تقدير الناس • وإذا بدأ الصبى يتبين أنه أكثر شغفا بالرياضيات أو أقل احساسا بالوحشة نحو البيت من كل أثرابه فمعنى ذلك أنه صار أكثر شعورا ذاتيا بنفسه • والشعور الذاتى بهذا المعنى كما يقول جيلبرت رايلى ذو أهمية أولية بالنسبة الى السلوك فى الحياة • ولهذا كان تصويره اذن أشد أهمية فى ميدان الأخلاق • كذلك يشير نويل سميث فى نهاية كتابه عن الأخلاق الى أنه يجب اجابة السؤالين: ماذا أصنع ؟ وأى مبادئ الأخلاق أتبع ؟ لدى كل منا أمام نفسه على حدة • ويمد هذا على الأقل جزءا من دلالة كلمة « الأخلاق » •

وليس لى هنا أن أرجع بالقارىء الى قضايا عديدة فى موقف الوجودية حيال المذاهب العقلية البحتة • فهذا يتطلب شرح الوجودية بأكملها • لكن يكفينى أن أشير عابرا الى أن العواطف ذات وضوح مخصوص وذات حقيقة نوعية فى الوجودية رغم أنها لا تتكون من أشياء موضوعية ورغم أنها لا تستضىء الا من نفسها • ويمكن أن يدرك احساسنا بالواقع نموا مستقلا مع ابداء النائية الداخلية فى شعورنا • وبهذا المعنى صار الاتجاه السائد اليوم وخاصة فى علوم النفس ينحو نحو فصل الشعور الذهنى المتنبه القاصد المكتشف للشيء المتميز منه عن الشعور العاطفى الذى يظل فى المستوى الوجدانى الملتمزم • ولما كان رد العاطفى الى الذهنى شبه مستحيل يظل الشعور العاطفى غير متصف بالعوز أو الخلط ويحتفظ بايجابية معينة ويستند الى نوع من الإرادة الوجدانية • ويتبدى هذا الشعور العاطفى فى الخوف من المستقبل وفى التعلق بما كنا عليه وفى الاشتاق من الموت وفى رفض المحنة ورفض الزمان • فليس الشعور العاطفى اذن مجرد شعور مخلود ذا ترتيب ولكنه شعور مرتبط بالإنسان ارتباطا اراديا ويفرض باسم هذا الإنسان الموضوع لتعاليم الأشياء ومعايير الحقيقة • ويبدو هذا الشعور أيضا بالنسبة الى البعض لا كأنه شعور

مختلط ولكن كأنه شعور مذنب • وليس من شك في أن الشعور لا يمكن أن يكون عاطفيا مائة في المائة أو ذهنيا مائة في المائة • ولكن لا يمكن تحويل أحد الشعورين الى الآخر أو رد الآخر اليه • ومن هنا ينشأ الاحساس بالعبث • (انظر الصفحات ٩٤ — ٩٨ من كتاب فردينان الكيه عن وحشة الوجود — المطابع الجامعية في باريس ١٩٥٠) •

فالجودية والفكر الحديث عموما يستندان الى أحد شطرى الشعور الانسانى • وهو شعور عاطفى لا يمكن أن يقوم بدونه نافع أو ضار ولا انسجام أو تمام ولا يمكن أن تحصل أى حركة نحو غاية أو هدف على معنى بدونه كما يشير الى ذلك الكيه • وهذا صحيح فيما يظهر من جملة احتياجات الشعور الذهنى المتكررة المستمرة الى الشعور العقلى • ولذلك كان استناد الفكر المعاصر الى العاطفيات رغم كل ما يقال عنها ذا ارضية صلبة •

الشعور والنقاء :

وهذا النوع من الشروع فى التفكير الاخلاقى ليس وضعيا كما لا يحتاج الأمر الى بيان • ولكنه رغم ذلك تجريبى ويعتمد على تجربة. حقيقية يباشرها الشعور • ولذلك كانت صفة الايجابية أساسية داخل نطاق الاحساس بالندم • ولذلك أيضا كانت صفة التجريبية من أهم المسائل المتعلقة بالاحساس بالندم • فالندم ليس فكرة دينية وإنما هو تجربة يباشرها المرء منذ طفولته ويكون من أثرها احساس واضح بالذنب. يؤدى فيما بعد الى توجيه السلوك الاخلاقى •

فالأخلاق الجودية لا تبدأ من جملة قواعد أو جملة أحكام • انها لا تفرض مبادئ ومناهج ومقاييس ومعايير • كل ما تبدأ من عنده هو التجربة • وكما يفتن الطفل مرة بعد مرة الى أن النار تحرق وأن الثعبان يلدغ يفتن أيضا الى الندم عقب كل سلوك والى احساس يبلغ مستوى الذنب • ويدرك الانسان شيئا فشيئا أن الحرية هى نفسها الوعى الذى يلزم وجوده • فهى الطابع الذى يصبح كل شعور انسانى بأى شيء • وهى هى الذنب • والحرية كما عناها سارتر فى الوجود والعدم هى قوة العقل الخيالية والفكرية وهى حافز هذه القوة وسلبيتها مما فى نفى المعطى • بل هى قدرتها على البزوغ وسط أحوال سقى ونزوعها للعودة الى الشعور بنفسها • وهنا تفقد أسوار السجن معنى الغاء الحرية • فنحن أحرار طالما كان فينا وعي وشعور • ولكن لا تظهر القيم الا مع

ظهور ما يسميه صارتير بالمشروع . والقيمة في نظره هي التمام الذي يراود الشعور الحر والذي تنزع نحوه عينا . ويأخذ هذا النزوع بطبيعة الحال شكل المشروع الانساني الخاص .

وفعل التحرر هو بده المعرفة وعلى عتبة هذا الفعل يقوم الاختيار . وكما يقول كيركيجار (في كتابه « اما ... أو » ص ٤٧٤) : « لا يتعلق الأمر بأن يختار المرء بين ارادة الخير أو ارادة الشر بل باختيار الارادة نفسها » وهذا في الواقع هو الخطوة الاولى التي تنتقل بها الارادة الى مستوى الأخلاق . وعندما تختار الارادة يمكنها أن تختار الشر أيضا . ولكنها تصبح بذلك على أى حال أمام امكانية اختيار الخير . فالإنسان يبلغ سبيل الوجود الميتافيزيقي عن طريق الاحساس بالفتيان كما يبلغ سبيل السلوك الاخلاقي ابتداء من الحرية . ويزيد الانسان من معرفته لنفسه بزيادة خصوصيته . وهناك النعم الحقيقي الذي يمثل التماس ولا يتوقف عند حد الآن . والشعور هو الذي يثبت استخدام الحرية . وبهذا يصبح الانسان ما هو عليه .

ومن المؤكد أن الحياة لا تقبل التمام . وهي مشروع متداول على الدوام . وفي أنفسنا نوع من عدم الارتواء المستمر يدفعنا دوما الى الحركة من أجل الذهاب الى أبعد مما نحن فيه . وهذا المشروع هو علامة الاقتضاء الفلسفي . انه يترجم عن حاجة الى التماس متصلة في بناء الحقيقة الانسانية . ولا يكتشف صارتير ها هنا بفضل المصادرة الأولية في ظهور القيمة الا العبث المحض لأن الموت بالنسبة اليه هو القضاء الجذري الحاسم على كل مشروع وانهايار كل توقع أو انتظار . ولكن هذا نفسه بالضبط هو موضع التساؤل . لأن الموت بوصفه نهاية مطلقة لا يبدو أن يكون فكرة فارغة من المضمون لا تلتقي بها اطلاقا أية تجربة من التجارب التي يزودنا بها الفلق من الموت .

فهل معنى ذلك أننا نواجه المستحيل ؟ وهل معناه أننا نبغ اعتاب اليأس من أول الطريق ؟ لا . فليس هناك وضع لم يحزه اختياري . والا مبالاة أسطورة لأن مجرد محاولة التهريب أو الافلات من الوضع هي نفسها أيضا اجراء ارادي . وليس هناك ما يدفع الى التحديد في أحد المواقف ولكن الموقف نفسه يدعو الى التحديد حيث أؤكد حريتي أو عبودي . وتصير الحرية عندئذ مشكلة تظهر . فليس لي الا أن أعيش في استباق وفي هروب متطلعا نحو المستقبل . وتكمن الخطيئة الكبرى والوحيدة أيضا في ايقافي وفي ثني عزمي وتقليم أظفاري .

ونظهر الحياة الانسانية خاصة فى نظر مسارتير بوصفها فرحة الحرية • أول خطوة هى نداء الوجودية الثورى الى كل انسان كى يشارك فى الشعور الكامل بالتبعة وحمل المسئولة عن وجوده • وحينما يأخذ بذلك على عاتقه يصير سيدها ومالكها للعالم بأكمله • فها نحن مسئولون عن أقل عاطفة وأصغر فكرة وعن أكثر أفعالنا ضلالة • وسأجد نفسى اذا أردت خلال مشاربى وأذواقى البريئة • وسارتكب الخطايا من جديد لأنى أنا نفسى المؤلف الأواحد لكل أفعالى • ولا عجب فى أن تظهر مثل هـنـم المسئولية لونا من القلق داخل قلبى • وليس هناك فعل واحد مبتذل •• اننى أضع نفسى بأكملها فى كل فعل • وهذه فى رأى سارتير هى ميزة النوع بأكمله •

الذباب والغريب :

ظهرت قصة الغريب كما قلنا فى سنة ١٩٤٢ أى قبل ظهور مسرحية الذباب لسارتير بسنة كاملة • وهذا معناه أن المؤلفين من نتاج فترة واحدة وصدى لمالم فكرية واحدة • وكانت هذه الفترة بمثابة فاصل قوى بين مرحلتين أدبيتين مختلفتين فى تاريخ الفكر • ولا شك فى أنه قد سبقت الإشارة لدى الكتاب والأدباء الى الأفكار التى استند اليها الفكر الوجودى فى هذه الفترة • كان كافكا قد عبر قبل ذلك عن الاحساس بالعبث • وكان الاحساس التراجييدى بالحياة مألوفاً لدى كل من نيتشه وباريس وأونامونو وكان معنى الحياة فى عالم بلا قوانين معروفاً فى روايات برنانوس وجوليان جرين وجراضام جرين • وكانت المغامرة الأخلاقية القائمة على غير استناد الى قيم سابقة معروفة فى روايات مالروم وموريك • واستطاعت التعبيرية الالمانية أن تؤثر بما فيها من عنف حاد قبل هذه الفترة أيضاً بخمس عشرة سنة أيضاً • ويرجع الى فوق الواقعية الفرنسية والى جان كوكنو وجويس الفضل فى ابداء التشكك فيما يجرى فى العالم من نظام •

ولكن سنة ١٩٤٢ هى سنة التحديد الحقيقى لصورة العالم العايب كما يقول اليريس • ولن يجد كل هذا التيار اسمه المناسب وطابعه الواضح الا على قلم ألبير كامو على نحو ما عبر عنه فى أسطورة زيزيفد بقوله (ص ١٨) : « هذا الطلاق بين الانسان وبين الحياة - بين الممثل وبين الديكور الخاص به هو بخاصة الاحساس بالعبثية » • وادت هـنـم الحساسية الاجتماعية والاديبية الى أن صـار المثقف الغربى قادراً على استشعار علاقته بالعالم • وخيم على الأدب بعد سنة ١٩٤٢ شعور بارد

ثقيل واستلهم هذا الشعور فيلانيه في مقاله بمجلة العصور الحديثة (العدد ٦٣ ص ٢٠٤٩) عن : مواليد سنة ١٩٢٥ الذي قال فيه : « اننا نحس باننا غرباء بالنسبة الى هذه الازمة الرومانتيكية التي تستكمل نفسها نحت ابصارنا في الرقابة » .

وأحب أن أشير هنا الى أن قصة الغريب تتميز به دائما كتيبه وأقاصيصه في اعتمادها على الاحتدام المعنوي الذي تخلقه المناسبات . ليست أهمية قصة الغريب في أنها ذخيرة من الحكم والعبارة المتشائمة كما يقول بحق جان بول سارتر (ص ١٠٢ من تعليقه على قصة الغريب جزء أول من كتاب المواقف) . تكمن أصالة ألبير كامو في نظر نفسه في الذهاب الى أقصى آحاد أفكاره . واعتمادا على هذه الملاحظة وعلى غيرها من الملاحظات الخاصة بالصمت والكلام في غضون مقاله كان أولى بسارتر أن يبلغ أقصى الأمد في تحليل الموقف الرئيسي في حياة ميسوره بطل الرواية . ولكن سفل سارتر عن ذلك أمران : أولهما أن تصوره لأهمية العبارات والكلمات في الأداء والايضاح يلعب دورا رئيسيا في شرح المعنويات مستقلا عن الاحتدام المعنوي المترتب على الاقتناع الشعاري في المناسبة كما هو الحال في مؤلفات كامو . وسنرى ذلك عمليا في الفوارق المموسة بين الشكل البنائي في مسرحية الذباب وبين الشكل الحكاء داخل إطار رواية الغريب . ورغم الفارق الأصلي بين المسرحية والرواية في الشكل الأدبي فإن المعالجة المعنوية لموضوع الندم مختلفة لدى كل منهما . وثانيهما أن الندم الإنساني ذو مصدرين مختلفين على قلمي كامو وسارتر . فعند سارتر ندم أصلي تعبر عنه مسرحية الذباب ولكن ليس هذا الندم عشويا بالمعنى الذي خصه به كامو . فالندم له قانون عند سارتر كما جاء على لسان كليتمنيستر (ص ٣٧ من مسرحيات سارتر) حين قالت لابنتها الكترا : « وستعرفين في النهاية أنك ألزمت حياتك بضربة واحدة من الظهر » . مرة واحدة الى الأبد . . . وأنت لم يعد أمامك الا أن تأخذني في حرق جريمتك حتى تبلى الموت . ذلك هو القانون العادل أو غير العادل للندم » . أما عند كامو فالندم ظاهر الأصل من قوله في مسرحية كاليجولا (ص ١٢٢) : « يبكي الناس لأن الأشياء ليست كما كان ينبغي لها أن تكون » .

ولا شك في أن الخطوة الأولى في قصة الغريب تستلزم منا أن نذكر الجراة التي يعالج بها الموضوع . هنا يضع كامو بناء روائيا يحتم أن تكون أحداث الرواية كما كانت في مراحلها . ومرحلة الصمت الطويلة قد انصمحت عن جملة المشاعر التي تنبثق في نفس إنسان لا يتعامل على نفس

المستوى الذى يتعامل عليه البافون من الناس • ولا يجد أى جتوى حتى
فى الكلام • ولكنه لا يعبل الانخراط فى الواقع كى يشارك فى هداية
الآخرين الا عندما يلقى القسيس فى الليلة السابقة • على اعدامه • فى
هذه اللحظة يهب للكلام كى يبلغ الناس حقيقة خطيرة • انه يريد بذلك
أن يكون مسئولاً عن مستقبل البشر وأن يشارك فى بناء الانسانية •
اليأس المطلق هو وحده سبيل الفعل والانتزام • لا بد أن نترك أقصى
آمال الواقع اللعين كى نبرز فى نفوسنا أول دفعة نحو العمل ونحو
الوجود الانسانى • وحينما وصل ميرسوه الى اليأس المطلق عرف الأمل
المطلق فى حب الآخر والناس والحياة وصم أن يكون البشر مدركين لحقائق
معاشهم وقال لأول مرة ما يعتقد أنه الحق • ان الانسان لا ينطق بالحق الا
حينما يستقر فى أعماق قلبه ايمان بالبعث المطلق • أول طريق السلوك
الشريف هو اليأس القاطع من أى بارقة أمل • ولهذا تعبر الغريب عن
موقف يتحدد فيه الوضع الميتافيزيقى والاخلاقي لرفض العالم الانسانى
رفضاً عنيفاً • ان الفضل يستحيل من جراء ذلك كله الى اكتشافه
ميتافيزيقى وتبنى عليه معائم السلوك الانسانى •

وسيتبين فيما بعد أن هذا التفسير أقرب الى طبيعة كامو الفكرية •
لانه سيقول فيما بعد ان اليأس ضرب من الزهد • وسيقول أيضاً ان
وظيفة الانسان هى معرفة المنفى المقروض عليه أن يقبأوم • وهذه
المقاومة ضرب من الفعل • انها تجعلك ملتزماً كائى فعل وكائى اختيار •
وهى تحمل فى ذاتها كل معذراتها • تترك أخلاق كامو بمعنى أوسع
على معنى الحقيقة لدى الانسان • ولهذا سيظل كامو أنبل من حمل القلم
من كتاب هذا العصر •

وسارتر ينبع هذا المفهوم فى مسرحية الذباب • فأورست بطل
الذباب يحدثنا عن اليأس أو عن يأسه هو خاصة • ومما لا شك فيه أن
هذا ناجم أولاً وقبل كل شئ عن الفطام العنيف وعن الانتزاع الوقتى
من الطبيعة ومن الوجود ومن الخير • ان كلامه عن اليأس هو أثر من آثار
انفصاله عن شبابه وانقطاعه عن مباحث أحلامه • وقال لاخته انه يحس
بالفراغ فى كل شئ • دعينى أقول وداعاً لشبابى • وهو يحس أيضاً
كأنما انصهرت عليه الحرية ونملته وكأنما قفزت الطبيعة الى الوراء •
فاذا به حقاً وحيد • لقد كان المصير الذى يحمله على كتفيه ثقيلًا بالنسبة
الى شبابه ولذلك حطم شبابه •

ويجسم اليأس من هذا المنفى خارج الشمول الكلى • اذ لا يمكن أن
تستكمل حريته نفسها الا بأن يباشرها فعلاً • بل لاخلاص من استخدامها •

فالحياة الانسانية هي التى تخلق معانى الاشياء بطبيعة المجهود المتصل .
واذا شعر الناس بالتعب من جراء هذه الحيوية الدائمة واذا اتنتت عزيمة
الانسان فى الوضوح وتطلعت عن اتخاذ القرارات فقد كل شئ معناه
ونزات للانسان سوءات وجوده الباهت الذى أعطى اليهم للانىء (ص ١٠٢
الذباب) ويقول جوبيتز لاورست فى مسرحية الذباب ان الانسان ليس
شئنا فى العالم ولكنه شعور منفى فى نفسه (ص ٩٨ الذباب) . وهذا
النمور فقط أو هذا الدخيل المنفى هو الكينونة الوحيدة التى تظهر
بها الدلالات فى العالم .

وعن هذا الطريق يجد التسور ذاته الحيفية . . انه يجد ذاته بواسطة
مشروعاته وبالمعنى الذى تعطيه اياه وبالتحولات التى تفرضها عليه خلال
غزوانه فى هذا العالم الذى يحكم عليه بأن يكون واحدا من الآخرين .
وبفرض مجرد الوصف للتسور الذى يقرر جود الاشياء وغباوتها وعسويتها
مع قدرته دائما على انارتها وحتمية أدائه لذلك . . مجرد ذلك من شأنه أن
يفرض الاخلاق .

واذا كانت قصة الغريب قد أظهرت بظهورها سنة ١٩٤٢ كاتبة
عملاقا هو مؤلفها الكبير كامو فان مسرحية الذباب سجلت سنة ١٩٤٣
التفسير العميق الذى خلقتة الحرب والاسر والمقاومة فى تفكير جان بول
سارتر . وفى كلا العملين الهامين فى تاريخ الانسانية ينبى أن اذا لم
يكن هناك ما يفرض على الانسان يظل الانسان بلا انتماء وبقي حريته
فارغة جوفاء وينسابل فى النهاية ما اذا كان يعيش حقا . لا بد من
الاختلاط بالاس وحمل اعبائهم ومشاركتهم فى الذنوب والمخطايا كى
يصبح عملى وعمل الآخرين متلاحما . وعندئذ فقط تبرز الحرية . لأن
الحرية لا وجود لها فى العراء وخاصة فى بيداء الوجود المقفر . حريتي
هى قدرتي على مقابلة الذنوب التى يفرضها على موت الآخرين وهى
مشروعى الذى أتحقق فيه من حقيقة وجودى وهى أصل المسئولية التى
أبنى على ضوئها مستقبل البشر . . البشر جميعا كطائفة تسعى من أجل
معنى الحياة فوق الارض بعيشها ومحدوديتها .

١٥ - التلم بين كامو وسارتر

- ٢ -

عود على بدء :

مرة أخرى نريد أن نناقش الاساس الذى تقوم عليه فكرة هذا
البحث . لا أود أن أسترسل مع التحليل دون أن أضع النقط فوق الحروف

ودون أن أثبتت من كل نقط الارتكاز الضرورية لتذليل الصعوبات في مثل هذه الموضوعات • ذلك أن مثل هذه المعالجة لموضوعات الفكر الادبي غير مألوفة لدينا في اللغة العربية • وهي فضلا على ذلك تلقى صعوبة في القبول والاستساغة لدى الكثيرين من بيننا • بل لا تلقى هذه الموضوعات الفهم اللازم لاتصالها بأعلى مستويات الفكر الادبي المعاصر من ناحية ولا ارتباطها بمعنويات جديدة من ناحية أخرى •

لا شك في أن الوجودية قد عرفت في الشرق العربي منذ وقت طويل • لكن لا يلبث المراقب الادبي أن يحس بظهور نزعات ترمي الى حماية نفسها أكثر مما تحاول العمل من أجل خدمة الفلسفة والفكر • ومن ثم اختفت كل معالم الاصاله الحقيقية التي تحمي سياج الفكر الحر وترمي الى تطور المشارب العقلية السليمة التي تنتمي بالفعل الى دائرة الفلسفة • ولا بد بالتالي من أن نعمل جادين على إعادة تعويد القارئ العربي على استمرار البحوث الجادة في مادة الفلسفة • وليس الغرض من ذلك انشاء تيارات فكرية معينة • بل المقصود فعلا وعملا هو ايجاد العقلية الفلسفية التي كادت تنعدم مع ظهور نزعات باطلة في حقل العلوم الفلسفية •

وعلى الرغم من أني أتعرض هنا لموضوع ادبي خالص فقد أحس القارئ معي ولا شك بصعوبة تناول هذه الافكار دون اشارة واضحة الى علاقاتها الفلسفية • لقد صار الادب المعاصر وثيق الصلة بالفلسفة • ومعنى ذلك أننا مضطرون الى الالتجاء الى تأكيد نقط الارتكاز الفلسفية التي تساند موضوعات الادب المعاصر • هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن الامام بهذه الارضيات الفلسفية دون وقوف طويل عند معنويات الفلسفة المعاصرة المتطورة • وهي صعبة التفسير وصعبة التقريب لانتماها الى أجواء علمية متقدمة تقدما كبيرا على الافكار الساذجة الاولى التي لا يزال يروجها أصحاب الدراسات الضحلة أو الضعيفة في علوم الفلسفة اليوم ببلاذنا •

وهكذا أجد نفسي مضطرا الى العودة الى تناول موضوع المشاعر العاطفية مرة أخرى • ولهذا أيضا أشير مرة أخرى الى ما سبق التعليق عليه في فقرة الشعور والنظم وما ذكرناه بشأن طبيعة الشعور استنادا الى ما جاء في كتاب الاستاذ الكييه عن « وحشة الوجود » بهذا الصدد • فقد أشرنا حينذاك الى وجود انقسام أصيل بين العاطفيات وبين العقولات داخل الوعي البشري •

يقول الاستاذ الكيه أن كل فلسفة هي في الواقع تفكير في الانفصال أو الانشطار . هذا التفكير مائل بوضوح في الاسطورة الافلاطونية عن سقوط الارواح وفي فكرة أفلوطين عن مواكب الواحد الاوحد وفي تاملات ديكارت عن الخلق وعن علاقة النهائي باللانهائي . وهو مائل أيضا في تدرج أنواع المعرفة عند اسبينوزا وفي تفرقة كانت بين الظاهر والباطن أو النومين وفي التعارض الذي أقامه فشته بين الأنا واللا أنا .

ولا شك في وجود بعض ملامح الانفصال في حياتنا الفردية ذاتها . ولا يمكن أن نفهم الشعور بالحاجة أو بالعوز إلى الحب إذا أغفلنا انزعاج الطفل من هنائه في بطن أمه كيما يولد بشير حول أو قوة في هذا العالم . وهو عالم لا يمكنه البقاء فيه بلا حماية أو رعاية ، ويضطر مع ذلك إلى الاستغناء شيئا فشيئا عن هذه الحماية وتلك الرعاية . ويصبح الحب الانساني من ثم نوعا من الاعتراض الانساني على القسوة التي بدأ بها حياته وتاريخه على الارض .

وليس الانفصال مجرد حديث عرضي بالنسبة إلى الشعور أو إلى الوعي ولكنه ماهية هذا الشعور أو هذا الوعي . وبإهمال حقيقة الانفصال يضيع منا الشعور ذاته . ولكن هذا الانفصال لا يعدو أن يكون أحد المشاعر العاطفية . وعلى الرغم من ذلك فهو نفسه ماهية الوعي البشري وليس مجرد حدث عرضي في كيان هذا الوعي . ولذلك فكل إنكار للمشاعر العاطفية سيكون إنكارا للوعي ذاته (١) .

فكل تجاهل للمشاعر العاطفية هو تجاهل للشعور ذاته . ولم يكن اقتران فكرة الذات بفكرة الأنا مجرد مصادفة . وإى محاولة للنظر إلى العاطفيات بوصفها مجرد حالات هي محاولات غير مثمرة وغير مجدية .

(١) ملحوظة . نحن نستخدم كلمتي الوعي والشعور بمعنى الكلمة الفرنسية La Conscience والانجليزية Consciousness والالمانية Bewusstsein . ولكننا نلصق بالجميع في المشاعر العاطفية بمعنى الاحاسيس الوجدانية ، أي أن جميع الشعور بالمعنى الفلسفي السابق المشار إليه لا يكون على مشاعر وإنما يكون بأشكال كلمة سابقة تليد الجميع مثل : أنواع الشعور .. أو أشكال الشعور . وذلك لأن كلمة للمشاعر لا تشير بوضوح في الاستخدام اللغوي الفلسفي إلى ما يقصد الفلاسفة إذا استخدموا كلمة الشعور . وهذا نابع من طبيعة اعيادنا معاني الكلمات . فقد استطعنا عزل كلمة الشعور في الفلسفة عن معناها الأدبي المادى ولكننا نحتاج حتى اليوم تحقيق ذلك قريبا يتلاقى بجميع هذه الكلمة . ولعلنا نلاحظ اقاربه التي تحولت إلى استخدام كلمة الوعي كمرادفة لكلمة الشعور حينما احتجست في الجملة الواحدة كلمتي المشاعر والشعور حتى لا يضطرب المعنى في ذهن القارئ .

وتنتج مثل هذه المحاولات عادة عن نزعات لها طابع التمسك بالحلول العقلية وحدها . وتود هذه النزعات عادة افتراض العاطفيات كما لو كانت حالات عاطفية حتى تتخيلها كاشياء تفترض وتقدم الى الشعور الذهني . ولو كان الالم شسيتا لوجب أن نذهب منهج الرواقية في اعتبارها مجرد اسم . ولكن يكفي أن نتالم مرة لنعرف خطأ هذه النظرة . فالالام ليس حالة وليس صفة ضمن الصفات التي نقترحها على طبيعتنا المعرفية . إذ أن الالم لا ينبئنا عن شئ يتعلق بطبيعة المؤثر . وسبب ذلك بسيط وهو أن الالم لا يحاول أن يكتشف بل يشعر ويحكم أى يشعر بما يحكم عليه بأنه مؤذ . فالالام إذن ليس سوى احساس مباشر بالأذى يؤدي الى إيقاف رد فعل مباشر باتخاذ موقف المدافع (١) .

أما العاطفيات فتنتهي الى الشعور العاطفي في مقابل الشعور الذهني حسب التقسيم الذي أقنناه من قبل . ويمكن التعرف بوضوح على ثنائية الشعور الانساني من حيث هو مركز مزدوج للايحاءات التي يردنا اليها . فهو يردنا الى مركز معرفة موضوعية تعد مثلا أعلى بالنسبة الى المعرفة العقلية المهمة بالحفاظ غير الشخصية والى مركز الشعور العاطفي بوصفه أنا وجودية حية .

النم والفريب :

والنم هو احدى العاطفيات وهو يشيع في الخاطر بناء على احتكاك الذات المستمر بالعالم ، فالذات لا تنفصل عن العالم والانا لا تنفصل عن الذات . والانا هي ما يمكن تعريفه عن طريق مجمل ما تحققه على وجه العالم . ولولا أن الانسان يستعيد من حين الى حين تساؤله عما يمكنه أن ينشئه وبينه لأصبحت الانا سجينة لارتباطها بكل ما تحققه في العالم .

وتتمثل قدرة الانسان في التساؤل عما يتم بناؤه عن طريق الشعور بالنم . فالتنم هو ما يعين المرء على التحرر من الاستمرار في قبول نظام معين للاشياء ومن الارتباط ارتباطا كاملا بمنطق الاوضاع الخارجية . ولهذا كان النم حليف الانا دائما أبدا لأنه ميزان الانا وعلامة الترابط

(١) المقصود هنا أن نشرب الخلل لأنواع العاطفيات بالالام ذاته . إذ أن الالم ليس وسيلة معرفية ولذلك فلا بد وأن يكون أدخل في باب العاطفيات منه في باب المقولات . الالم هو مجرد ألم ولا ينصب بنا إلى أبعد منه ولا يحق أى مفهون معرفي وبالتالى فهو من الاحساسات غير المعرفية .

والخبرة والاستفادة • والانسان لا يستغنى عن الندم لأنه لايفقد الاحساس بالحياة متملة فى الزمن •

فالانسان هو الزمن الذى يعيشه • والزمن هو حياته • وابعاد الزمن الذى يعيشها الانسان هى ابعاد القيم التى تحيل الوجود فى الزمان الى حقيقة منقسمة متقطعة • والندم هو وسيلة الاحتكاك بالعالم من أجل التحقق عن طريق ما ييره تائب الضمير من ذكريات • وقد بطل تائب الضمير متعلقا بمفهوى الخير والشر أو ما يولده الاحساس بالاذى والفضيلة • أما الندم فهو احتضان الارادة وتجديد الاستعانة بها أمام المواقف • ولما كان ارتباط الندم بالسلوك الفردى قويا لاشتباكه بالارادة صار الندم اقرب الى ميدان الاخلاق والصق به •

والطابع الغالب على كتابات كامو هو طابع النبوة • تشبه لغة كامو أساليب الانبياء • وهو يضيف من ذاته على أسلوبه كل الهالة التى نراها فى لغة الانبياء • وتشعر فى كلماته بمعنى التمزق وفى عباراته بمعنى المأساة • وشخصية ميرسو التى جعل منها بطلا لروايته « الغريب » تكاد تكون شخصية انجيلية • ميرسو هو صورة المسيح الذى نستحقه (١) كما يشير الى ذلك بيير دى بواديفر • ويقول دى بواديفر : ان رواية الغريب (٢) قد فرضت نفسها علينا كظاهرة طبيعية فى ربيع قدر وتعمس بباريس أثناء الاحتلال ، وتساءلنا من ثم اذا ما لم يكن حبنا لها مجرد انعكاس للوحشية التى عشناها والظروف التى مررنا بها فى تلك الأيام • ولكنه يعود فيقرر ألها على العكس من ذلك تحمل طابعها دائما عند كل قراءة وفى كل وقت • اذ أنها تحمل ذلك الوضع المحرج الملح نفسه الذى أحسنااه واقعا حيا فى مشاعرنا خلال تلك الأيام الثمينة •

ويعتبر أحد النقاد الكبار مثل البيريس رواية « الغريب » جزءا من مرحلة الحسية والا أخلاقية الاولى التى مر بها كامو • ولا شك أن الحسية واضحة وضوحا شاملا فى الغريب • أما الا أخلاقية فلا موضع لها ازاء الرواية كاملة • والبيريس نفسه هو الذى يقول بصدد قصة الغريب : « لا يبدو الانسان كما لو كان قد خلق ليتلاءم مع الحياة التى خلقت له • وهذه هى الحقيقة المفزعة التى أحس بها ميرسو (بطل الغريب) احساسا غامضا حتى قبل أن تحمل اليه عجلة القضاء والسجن كل الوضوح

(١) بيير بواديفر • التحول الادبى (ج ٢٠) ص ٢٨١ •

(٢) نفس المرجع ص ٢٨٠ •

الكامل » (١) • ولذلك يمكن أن نقول أن ثمة وضعاً ميتافيزيقياً وأخلاقياً أساسياً يقوم على النسم بشأن طبيعة الحياة والوجود وإن كان هذا الوضع نفسه رفضاً حاداً صارخاً للعالم الانساني •

رواية الغريب :

وهكذا ترسم رواية الغريب صورتين من صور النسم • الأولى هي الصورة الاصلية التي تتخلل العمل بأكمله كاحساس عام • والثانية هي التي تشكل من طبيعة البناء الروائي عندما يصل ميرسو الى الوضوح النهائي في السجن والاعدام • وبطل الرواية ميرسو هو شخص لم يصب فلاحاً في الحياة ولم يكن موفقاً • ويمثل المثقف الفاشل الذي يقوم بعمل وظيفي عادي • ويتلقى برقية بوفاة أمه وهو لا يدري ما اذا كانت قد ماتت بالامس أم اليوم • لقد بعث الملجأ الذي كانت تعيش فيه أمه برقية بخبر الوفاة الى الابن فيسرع الى حضور دفنها ولكنه لا يجد أثراً للدموع في عينيه •

ثم يعيش حياة عادية فيصحب عشيقته الى البحر من حين الى حين ويألف الحياة معها دون أن يكون في الواقع مفرماً بها • وتسأله ما اذا كان يريد الزواج منها فيجيب بأنه لا مانع لديه من الزواج • فتسأله ماذا كان يحبها فعلاً ؟ فيجيب بأن هذا لا أهمية له ولكنه على استعداد لأن يتزوجها ولو أنه لا يحبها •

ويتخذ ميرسو بعد ذلك صديقاً اسمه ريمون • وتسوقه الظروف يوماً الى أن يصحب صديقه فيقع هذا الصديق في اشكال مع بعض الاعراب بسبب أمور نسائية • واذا بميرسو يورط نفسه في المشاجرة وبالصدفة يضغط على زناد مسدس يحمله خصوم صديقه فيقتل أحدهم دون أن يتبين لذلك سبباً •

وهنا يقتادونه الى السجن والى المحاكمة ، ولا يد له في الامر • ولا يشعر باعجاب نحو ما حدث له • ويدافع عن نفسه دفاعاً فاشلاً • وتوالى الاحداث في طريقة آلية تلقائية دون أن يملك تغيير شيء مما جرى • ولا يحس بأنه ارتكب جريمة عن قصد • وبدلاً من أن يستشعر نوعاً من القلق أحس على العكس باستغراب قائم حزين •

وهو حقاً غريب في هذا العالم حيث لم يكن هناك ما يهمه أو يتعلق

(١) ديتنه - مارين اليسيس : ثورة كتاب اليوم (ص ٦٨) •

به قط سوى حمامات البحر وليالى الجزائر الرقيقة ومعاشرة خليلته • ولا يكاد أحد يطلع على قصة حياته حتى يتبين أن سلوكه سلوك مجرم فعلا • فهو لم يكن يحب أمه وقلبه قاس فيما يتعلق بوفااتها • ثم امتدت قسوته فقتل رجلا فى حكاية تثير حولها كثيرا من التسبّهات • ولذلك لم يكد القضاة يظفرون فى أمره حتى حكموا عليه بالإعدام •

فى هذه اللحظة بالذات يستيقظ مبرسو • ويحس بالحس العميق للشئ الوحيد الذى يملكه وهو حياته • فيثور أثناء فترة الانتظار للإعدام داخل السجن • ويحس بالندم ويود لو كان قادرا على أن يغير شيئا من الواقع الذى يحيط به • • يود لو أنه تحكم فى قوانين الوجود والاحياء والاشياء حتى يغير من واقعه وظروفه • ويتمنى لو كان يستطيع أن يرى حياته شيئا آخر بعيدا عن حقيقة الموت التى صارت بالنسبة اليه حقيقة أولى ووحيدة •

ولكن ندمه يصطلم بالزمن • ولابد من استعادة الزمن حتى يملك المرء اتيان تصرف مختلف والتأثير على الحوادث من أجل تغييرها وتبديلها • وهو عاجز تماما عن أن يخرج على اطار كل ما يدور حوله من الاوضاع والظروف •

ثم يرسلون اليه القسيس كى ينقذ روحه فينبور ثورة جزع قوى ويشعر بأن عليه ابلاغ القسيس بأقدس الحقائق التى تهم البشرية كى تستطيع الخلاص وتسرع بالتصرف على ضوء مايقوله لها حتى تضمن حياتها الثمينة وتعرف قيمة الاستفادة من هذا المعاش الانسانى الغالى • وينبىء القسيس بأن الله لا وجود له وأنه لا يوجد معاش آخر سوى هذا المعاش الارضى • هذه الحقائق البسيطة لم يستطع أحد أن يقولها وكان لا بد أن يواجه الموت كى يملك الشجاعة الكافية لاصلاح الناس وانذارهم بالحدية الكبيرة التى يعيشونها •

هذا السلوك الايجابى وليد الندم • النعم هو الاحساس الواعى بأن ثمة عملا آخر كان يمكن أن يعمل فى هذا الطرف أو ذاك • وهذا الاحساس الواعى هو نوع من الزاد النعموى ازاء الاحداث • وهو أيضا نوع من التمعن فى كل ما تقدمه الحياة من فرص وضرب من التذكر لكل ما يرجو المرء أن يستعيد النظر فيه • ويبدو لكل منا أنه سيتخذ الاجراء الصحيح أو الأكثر صحة أمام الفرص التى تعطىها لنا الظروف والاحوال لو تكررت على نحو ما جرت من قبل •

ويحس المرء عادة بأن الزمن لم يمهله فى اختيار ما يقع عليه اختياره

من أنواع السلوك • ويحس أيضا بأن الوجود والاشياء الخارجية والاحداث الجارية تنوب بين أصابعه كالتلج دون أن يكون له القياد المطلق لأمرها • والتجربة لا تتم الا مرة واحدة • وظروف الحياة لا تمنح الفرصة مرتين • وحين يحتكم المرء الى واقعه الحاضر بشعر بأن وجوده كان يمكن أن يكون على غير ما هو عليه لو أنه أتى من التصرفات ما يخالف ما أتاه بالفعل في هذه الأحوال أو في تلك • ومن هنا يتولد احساس دفين بالنتم • ويرتبط هذا النتم بالانا ارتباطا كاملا حتى يعود من حين الى حين فيعاود مرادة خيالها • ولو كان الزمن موافيا لاستعادة الظروف لكان ثمة احتمال في نصريف التعقدات وتحويل دفة الأمور واختيار وضع أنسب •

ومهما تكن عرضية الحياة ومهما تكن ظروف الشعور بتفاهة الأحداث الجارية فلا يلبث المرء أن يكتشف ضرورة الاصطدام بحقائق الواقع المائل • ولا تلبث الامور أن تمضي مع الزمن ومع التسلسل المنطقي لتطورات الحياة فاذا بها تتعقد واذا به يكتشف أن العرضية وعدم الاهمية التي يستشعرها المرء في قرارة نفسه لا تجدى فتىلا أمام الترابطات الماتلة بالفعل • ومن هنا تدب في قلبه اليقظة ويكتشف ضرورة أن يقاوم وأن يفنى وهو واع مدرك يبذل قصارى جهوده من أجل أن ينازل طبيعة العدم والفناء المتغلغلة في قلب المعاش الانساني •

وعندئذ فقط يهب ليقول الحقيقة ويهمل أن يقولها •

١٦ - النتم بين كامو وسارتر (٣)

مجمل مسرحية الذباب :

وتصور مسرحية الذباب لجان بول سارتر نفس هذه اليقظة التي تصورها رواية الغريب لألبير كامو • ولكن تتم هذه اليقظة على طريقة سارتر في مسرحية الذباب • وجوبيتر هو الذي يبلغ قرار هذه اليقظة الى أورست بطل المسرحية • ويلفت جوبيتر نظر أورست الى أن الانسان ليس شيئا من الاشياء في العالم وانما هو وعى أو شعور معزول داخل ذاته • ويقول له ما ينبىء عن خطورة أفعاله في إيقاظ الناس من حوله • يقول لأورست ان إيقاظه للناس من حوله لا يؤدي الا الى منح الناس هدايا من العزلة والحجل • اذ لا يكاد المرء ينزع عن هؤلاء الناس أغطيتهم التي غطاهم جوبيتر بها حتى يروا وجودهم فجأة • • ذلك الوجود القبيح المسوخ الذي لا مبرر له • »

ويراود سارتر نفس الفيظ الذي أحس به ميرسو بطل رواية الغريب عند رؤية القسيس الذي جاءه من أجل الاعتراف الأخير قبل إعدامه . إن الطامة الكبرى التي رآها ميرسو في مساهدة القسيس هي التي زادت الطين بلة في نظره . فأفحش شيء في نظر ميرسو ، هو أن يأتي القسيس لتدعيم موقف عائب . ويخطر نفس هذا الحاطر على ذهن سارتر حين يقول : « ما هي أهمية جوبيتر ؟ العدالة مسألة إنسانية ولست بحاجة إلى الله كي أتعلمها » .

في هذه المسرحية يبلغ أورست ابن اجا ممنون وكليتمنيستر سن العشرين . ويصاحبه مرييه ومعلمه في رحلة إلى مدينة أرجوس . وأرجوس هي موطنه الأصلي الذي طرد منه في سن الثالثة . وقد طرد منها على أثر قتل اجييست عشيق كليتمنيستر لزوجها اجا ممنون والد أورست . وفي اثينا احتضنه بعض الاثرياء وعلموه الحكمة وحرية الفكر . وبغف هذا الفتى البالغ سن العشرين من عمره وسيمًا حكيمًا جميلًا غنياً شابًا متحللاً من عقائده وتقاليدِهِ ومتخليًا عن كل ما يربطه بوطنه وقومه ودينه أمام قصر أبيه دون أن يدري شيئًا .

انه هنالك يتمتع بالحرية المجردة . وهو لم يشأ أن يفعل شيئًا من أجل استخدام حريته استخدما موضوعيا . لقد ألم بكل أطراف قصبه نأيب الضمير التي تخيم على مدينة أرجوس . ولكنه لم يتنبه إلى أن دورا ينتظره هناك بين ربوعها . لا بد أن تكون المعطيات ذاتها مؤدية إلى ظروف عملية تدفع إلى الانشباك . لا بد من الارتباط بالقضية أو بالوضع عن طريق الملابس الملزمة وليس عن طريق المعرفة والاحاطة العابرة .

ويحدث التلاحم بين أورست وبين قضية بلده عن طريق ظهور الكترا . لا بد أن تتوافر الظروف المؤيدة للاستبناك والمولدة للرغبة في أداء الدور المنوط بالمرء وبالميل إلى الانتقام . وتجد في مسرحية سارتر عن الذباب نفس النسق الذي نجده في مسرحية الكترا من تأليف جان جيرودود . فهو لا يفر كثيرا من موضوع المسرحية المستقى من التراجيديا اليونانية القديمة . والكترا هي أخت أورست التي تتحدث إليه أول الأمر دون أن تعرفه ، وكان قد قرر الرحيل إلى اسبارطة في نهاية المنظر الثاني من الفصل الاول . ولكنه لم يكده ينظر إلى الكترا ويتحدث إليها حتى كان قد قرر مصيره في الانتقام والبقاء مع أهل بلده .

وإذا كان سارتر قد اختار اسم الذباب فذلك لان الفينيقيين كانوا يعبدون الها للذباب . وتصير هذه الحشرة هنا في مسرحية سارتر ذات طابع مقنس . فالله الذباب هاهنا هو جوبيتر اله الموت المسيطر على مدينة

ارجوس وينشر الرعب والفزع بين اهلها • وقد نشأت الكترا فى حياة مختلفة عن أخيها وفى وسط مقابر • لقد تربت فى قصر زوج أمها ايجيست الذى قتل أباه واستولى على مكانه وقصره • وصارت الكترا خادمة لأمها وعشيقتها أى أنها شربت روح التمرد والكراهية • وبقيت منذ خمسة عشر عاما فى انتظار أخيها أورست الذى تقدم اليها مخاطبا باسم فيليب • ولم تكن تحيا الا على أمل أن يعود أخوها فينتقم من أمه وزوجها المذنبين من أجل شقاء مدينة ارجوس وخلصها من شبح هذه الجريمة الذى يسيطر عليها • فيسبب هذه الجريمة تطن سلايين من الذباب فى جو مدينة منذ خمسة عشر عاما • وقد أرسل الآلهة الذباب ليعيش هناك • ويمثل الذباب فى المسرحية تائب الضمير •

ويسأل أورست جويتر : « ... هل ينلم ايجيست ؟ » فيجيبه جويتر قائلا : « ايجيست ينلم ؟ سيكون مدعاة لدهشتي • ولكن ماذا يهم • ان المدينة بأكملها تنلم من أجله • ولهذا النلم أهميته حسب الوزن » وهكذا نرى أن القاتل يسيطر على المدينة ويحكمها بغير أدنى تائب للضمير • أما مملكته التى يحكمها فتقع فوق هذا التائب الضميرى الخاص بالناس الآخرين • أنها تعاني من جراء اخطاء لم ترتكبها •

النلم والموضوعية :

حينما تتوالى الاحاسيس والمشاعر فى خاطر المرء نجده فى الحسالى يسعى الى خلق المشغوليات لنفسه بحيث يتلهى عن حياته الباطنة بالحركات الظاهرة أو بالاشياء التى تخص انتباهه والتفاته فيرفض المرء حياته الباطنة لأنها تخلو عادة من الانضباط ومن التقيد بهدف معين ولا يمكنه التحكم فى سياقها وتيارها النفسى والنتيجة هى أن يتحول بعضهم الى الصلاة وبعضهم الى قراءة الشعر وآخرون الى الانشغال بالعد والارقام •

وبهذه الحركة يتجه المرء عادة للبحث عن شيء ذى لون من المقاومة • ولا ينجح هذا الا لتهام المؤقت الا لدى بعض الناس من ذوى المستوى الشعورى المعين • ولكنه لا ينجح فى الغالب • ورغم ذلك فانه يدفع بنا الى الفكر الحقيقى ويقودنا نحو الطريق الذى نضبط فيه أفكارنا وهو الطريق الذى نتلمس فيه أشياء موضوعية • أى أننا نعلق لذلك فكرنا على الاشياء الموضوعية • ولا تتحرر العقول الناضجة الجادة الا أمام الاشياء الموضوعية • أمام الارض الصلبة اذا همت بالبناء • وأمام بقايا النار اذا همت بتقدير المصائب والملمات •

وهذا هو ما حدث فعلا ليرسوه بطل الغريب ولأورست بطل الذباب،
لم يكن يلا تمهما هذا الانسياب العاطفي والتحليل الشعوري ازاء الرثبات .
وحدث لهما ما حدث في كل أمثال هذه المواقف بحيث لا تقع العين اطلاقا
الا على ما هو ثابت مؤكد مهما كانت درجة سوته . فعندئذ تنتهي الاحلام
ويشعر المرء في الارادة . وتصيح الحياة الباطنة سر تشكيل كل ما نشهده
في الخارج . اذ أن الانسان لا يتحرر ولا يقوى الا أمام الشيء الموضوعي .
فتلك هي طبيعة الانسان التي يتهيا بالفعل وسط الاشياء .

ولكن الفعل الارادي ذاته لا يتحقق الشروع فيه الا اذا توافرت
ملايسات الارادة التي تتطلب هذا الفعل الارادي . فقد كانت الفتنة نائمة
كما يقول المثل ولعن الله من أيقظها . والحق أنه لا بد من دوافع استجابة
مهيئة لدى الشخص كي يقبل بنفسه على تحقيق ارادته في فعل ما . .
ويظل المدى شاسعا بين الطموح وبين الفعل الواقع لدى الشخص . وبدون
تضييق هذه المسافة بعوامل أخرى تلتقي الارادة بأشياء أخرى غير ما هو
مقدر لها .

ويمكن أن ننظر مثلا في تأنيب الضمير وفي النسم فنجد أنه لا يوجد
اختلاف بينهما الا في درجة الايمان أو الثقة المطلقة في العمل الجديد من
حيث يصبحان قابليين للتحقق في التو ويصبحان كما يقول ألان Alain
متطهرين تماما من الخطيئة . أما تأنيب الضمير فهو أكثر شيوعا مما نظن .
وهو لا يعدو أن يكون الفكرة في عدم امكان شيء حيال الموقف الآن وفي
المستقبل وفي اتنا على هذا النحو واننا سنكون كذلك دائما . ورغم ذلك
تبدو هذه الفكرة سخيصة مبعوجة بالنسبة الى اللاعب على الحبل وإلى
اللاعب على الكمان وإلى الحطيط . فهؤلاء لا يكفون عن رفض هذه الفكرة .
ويقولون فيما بينهم وبين أنفسهم ان المران والاشتغال الطويل كفيلا
بمحو درجة اليأس من اتقان هذه العمليات . العمل والدأب الطويل على
مباشرة المران العملي كفيلا ببعث الاعتقاد لدى المرء على عدم الوقوع
في الخطأ .

وهكذا لا تكاد نفقر خطايانا كما يحصل بالفعل ولا تكاد ننساها الا
اذا تملكنا نزعة ارادية . لابد أن نلقى بأنفسنا الى نزوعنا الارادي كي
نفقر لأنفسنا ما سلف . وكى نلقى الارادة من جديد لابد لنا من الصدم .
اي لا بد من أن تصادقنا مقاومة وصلابة في كل يحيط بنا . وعندما
يحدث الصدام تحدث اليقظة . لأن الانسياب العاطفي ينقطع حينما يرى
المرء أن قدرته على غزو الشيء الموضوعي المتمثل في ملايساته غير وافية .
وهذه القدرة تنشأ عن احساس بالنسم لا سبيل الى الافلات منه رغم أنه
لا سبيل الى الافلات من مقلور الامور السارية .

الفعل والأخلاق :

لو وضعنا أى رجل محل أورست . . هل كان يتصرف تصرف أورست ؟ ولو وضعنا أى شخص فى موضع ميسره ، هل كان يتجاوب مع ملباساته على نحو ما تجاوب ميسره ؟ كما قلنا لا بد أن تتوافر عناصر معينة لدى المرء كي يصبح التعارض بين الفعل وبين صلابة الملابسات المحيطة به قائما . لا يستشعر صلابة الأحداث سوى من كانت له فى قلبه ومشاعره مجاوبات مع كل هذه العوامل .

فهو معنى ذلك أن الاخلاق تقتضى ظروفًا معينة يتم فيها الفصل الاخلاقى أكثر من مجرد الاداء الحسن والشروع الفاضل ؟ نحن نعرف أن الذباب سجلت سنة ١٩٤٣ خلال الحرب العالمية الثانية كل ما ساقته أوضاع الاسر وحركات المقاومة الى متاعر سارتر . ونحن نعرف أيضا أن الموقف الاخلاقى لم يكن قد اتضح تماما فى ذهنه أثناء تلك الفترة . فهو لم يكن قد اكتشف بعد السبب الذى يخطو به تفكيره خطوة الى الامام فى هذا المجال . اذ كان سارتر يبحث مخلصا عن السبب الذى يدفع المرء الى ربط حريته بسياق معين . لم يكن سارتر قد اكتشف العامل الاساسى الذى يدفع المرء الى الالتزام والانشباك .

وأخيرا فى سنة ١٩٤٥ أى بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة استطاع سارتر أن يضع يده على عنصر التضامن البشرى *La Solidarité Humaine* بوصفه أساس اشتباك الحرية فى مشروع ما . أما قبل هذا الاكتشاف فقد كان هذا الاحساس لدى أورست مجرد التقاء مفاعلات واصطدام بالصلابة التى تفرضها الاشياء الموضوعية . فيقول أورست : « ولكن ماذا ؟ من أجل أن نحب وأن نكره لا بد أن نهب انفسنا » . ويحس بغير قليل من الاسى لأن الظروف اذا لم تكرهه على فعل شيء فلن يصبح له حق فى شيء وتظل حريته جوفاء فارغة . انه لا يبدأ فعلا فى المشاركة فى الاوضاع المحيطة به الا اذا املت عليه هذه الاوضاع استخدام الحرية الكامنة فى قلبه . وليست الاخلاق مجرد تصرف أهوج ازاء ما لا ينتمى الى عالمي وإنما هى موقف يتخذه المرء حيال قضية تتجاوب مع عالمه .

وكما انتقل سارتر خلال الذباب من مفهوم الحرية الحاوية الى مفهوم الحرية المشبوبة بعد اليقظة من اثر الصلابة الخارجية فى مقاومة الاشياء الموضوعية . . كذلك انتقل كامو من الحيوية الحسية الى الاخلاق فوق معبر من الطبيعة . فهناك فضائل طبيعية لدى الانسان . وهذه الفضائل مستقلة عن كل ثقافة أو تعليم اجتماعى . انها تتمثل فى الاقدام واحترام الضعفاء

والاخلاص والخبجل من الكلب ثم الاحساس بالاستقلال ونذوق الحياة .
ولكن كيف يمكن أن يتوافق للإنسان ما يبرر سلوكه حين يشبك نفسه في
عمل سياسي ؟

لا تكاد هذه الفضائل تخضع لامتحان الظروف والمناسبات حتى يجد
المرء أن كل شيء كأي شيء . . ومن ثم ليس ما يستوجب أن يخضع المرء
نفسه لمثل هذا الوجود الفاضل . ولذلك تنساب الاحداث بغير أن يحدث
أي احتياج حقيقي لأن يتوقف الإنسان ويتمهل أمام مشاهد الحياة ران
بفحص ارتباطاته . كل شيء عبث ولا معنى له ولا ضرورة تملبها أوضاع
الوجود المتوالي . ولا تلبث ميتافيزيقا العبث ومقتضياته الاخلاقية أن
تسبح البرود في سلوك المرء . انه يعيش حياة لم تخلق من أجله ويتصرف
في وجود لا ينتمى اليه . وتمضى الايام في رتابة وتمر السنين والحياة
بغير أي مرور . وفجأة تستنصر اصابع المرء صلاية الاحداث ازاء
الاحساس بالفرع . ان الاشياء الموضوعية تقاوم ارادة الانسان ويسنحيل
استرجاع تسلسلها على هذا النحو أو ذاك . وحينئذ يلبب النسم في قلبه
وتحدث الیقطة الحقيقية .

انه يتمنى أن يستعيد تجربة الاشياء حتى يفعل شيئا ذا معنى في
هذا الوجود الذي أعطى اليها بلا معنى . ومع السؤال الذي يفترضه
الانسان : لماذا ؟ لماذا ؟ تبرز الیقطة . فلماذا أحظى أنا بهذه الحياة دون
غيري ولماذا ألقى هذا المصير دون سواه ؟ وفي أعماق أعماق العبث ووراء
جدرانه السميكة أمتشف النقلة الى الفلسفة والى الاخلاق . في أعماق
البأس والجزع يرى المرء بوضوح حقيقة وجوده بأكملها ويبدأ الفعل
النسم هنا يبعث في الانسان حرارة الانسماج في الوقائع من أجل اعطاء
معنى الى الوجود .

الحرية . . الحرية :

يقول جوبير في مسرحية الذباب موجهها كلامه الى أورست : « من
الذي خلقك ؟ » فيقول له أورست : « انت . . ولكن لم يكن ينبغي أن
تخلقني حرا » فيقول جوبير : « ولكني أعطيتك الحرية لتخدمني » .
فيجيب أورست : « هذا جائز . ولكن ارتلت الى تحرك ولا تملك ازاء
ذلك شيئا . . لا أنا ولا أنت » .

والحرية ليست نجاح الفعل وهي ليست أيضا أخلاقية . غير أن
الحرية هي السلوك الانساني الكامن في أعماقه . يكفي أن يكون هناك انشباك

في الأحداث وأن يتوافق عنصر التمرد حتى تتراجع الحرية بين أجوائها المزعزعة . فلا اختيار للإنسان في ألا يكون حراً . وإذا كان قد تعلم الحرية علانه تعلم خطأ وتعلم أيضاً الندم . ونفساً عن الندم أنه رأى بوضوح أنه لم تكن هناك ضرورة قط تبرر هذا السلوك دون ذلك . ولكي يفضل المرء سلوكاً غير هذا السلوك أو ذلك فعليه أن يرى سلسلة أحداث الوجود وهي تدور من جديد أمام ناظره . غير أن أحداث الوجود لا تتراجع . ويضرب المرء بأيديه فإذا به يواجه صلابة الوجود ومقاومة المناسبات . ولذلك يتخذ لنفسه موقفاً . هذا الموقف هو الذي يجعله يستشعر الحرية المفروضة عليه . ويجب أن تنفجر الحرية الحقيقية في الفعل والتاريخ على السواء . فالحرية تفرض الالتزام . بل الالتزام هو الشرط الأساسي للسلوك الإنساني الحر . وإذا أضاف اليه التمرد بوصفه روح الحرية اكتمل للسلوك عنصره الأساسي . وحينئذ فقط تتدخل الأخلاق لتري واقعية السلوك ابتداء من احساس عميق بالندم .

وقتل أورست عشيق أمه كما قتل أمه . وذعرت أخته من المشهد فلم تعد تشاكره الرضا على ما فعل . واشتدك أورست في حديث طويل معها ومع جوييتي وأصر على موقفه . وهو نفس الإصرار الذي تمسك به ميروسوه في السجن أمام القسيس . والتقت المشاعر في كلا المشهدين حينما صار كل منهما ذا اعتزاز وافتخار واعتداد بشخصه ووجوده حيال التقاليد والحياة . فذهبت الكترا تعكف على ندمها الأصيل . واتجه أورست إلى شعبه فلم يابِه له أحد . واختفى أورست إلى الأبد وذهب ميروسوه ليلقى الأعداء على المقصلة .

كلاهما ذهب وبقي الفعل مصدر إجهاد خفيف بقدرة الإنسان على تدبير الأحداث . الإنسان حر . حر لأنه يجزع ويندم . وحر لأن له قدرة على تصور الوقائع وهي تتوالى على نحو آخر مسوى مظهرها الذي تأدت فيه .

وسيتعلم الإنسان كيف يسلك في الحياة على نمط أخلاقي سليم طالما كانت أعماقه مصدر إجهاد دائم بالصلابة في الوجود . فهذه الصلابة هي سر الندم وهي سر السلوك البشري في صدامه مع موضوعية الأشياء . لأن خطيئته الحقيقية هي وجود الآخرين . وهذا هو ذنبه .

١٧ - لماذا رفض سارتر الجائزة ؟

يشعر من كان يتابع صحافتنا الأدبية أواخر سنة ١٩٦٤ بأن مشكلة رفض الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر لجائزة نوبل شغلت حيزا كبيرا من المقالات • وتساؤل أكثر الكتاب : لماذا رفض سارتر الجائزة ؟ وماذا يعنى رفض سارتر للجائزة ؟ وانقسم الكتاب الى طائفتين : احدها تنص عليه رفض الجائزة • وثانيتها تقر موقفه وتؤيد رفضه لها • وكلتا الطائفتين تحاول أن تجد أسبابا وجودية أو غير وجودية لموقف سارتر من الجائزة • وبعضهم يرجعها الى حالة من الحالات النفسية المرضية التي تحتاج الى علاج •

ولا شك أننى شخصيا أجِد طرافة في التعليقات الادبية والصحفية التي كتبت بهذا الصدد • فهي قملا تعليقات غاية في الطرافة • انظر مثلا الى ما قاله محمد عفيفي في مجلة المصور : « لم تكن جائزة نوبل لتضيف شيئا الى سارتر • فهل كان يمكنها أن تسلب منه شيئا ؟ هل كان سارتر لينزل في عيني لو أننى رأيته ماشيا وفي جيبه دفتر الشيكات ؟ اعتقد إنها حالة من حالات المازوكية المتنكرة في صورة كبرياء • وليت سارتر قبض ذلك المبلغ لكي يعينه على دفع أتعاب الطبيب النفسي » •

وقال فكرى أباطة في نفس العدد من مجلة المصور : « لم أفهم لماذا اعتذر الفيلسوف سارتر الفرنسي عن عدم قبوله جائزة نوبل • حاولت أن أفهم فلم أستطع • ولم تقنعنى فلسفته ولا شهرته بل اعتبرت الاعتذار تقليمة فلسفية لا طعم لها ولا ذوق فيها » •

وتعمدت الملاحظات التي أبدأها كتابنا حول مسألة رفض سارتر لجائزة نوبل • ولا شك أن لهذه الملاحظات طرافة كبيرة لأنها تعكس فهم أدبائنا لأمثال هذه المواقف وتكشف عن أساليبنا في ادراك هذه الأمور • بل انها تفضح أسلوب تفكيرنا ازاء مثل هذه الأحداث التي تعد في الواقع من صلب الأوضاع الروحية والفنية في العالم •

وقد كثرت تعليقات الصحف حول هذا الموضوع • ولكن أحدا لم ينفذ الى قلب المشكلة الحقيقي • لم يحاول أحد أن يستطلع حقيقة الأمر داخل سياقها الوجودي • كذلك لم يحاول أحد أن يبين أهمية الحدث بالنسبة الى الوضع الفكرى العام الذى تصرف سارتر على ضوءه هذا التصرف • فمن اليسير جدا على أى كاتب أن يجرى قلبه ببعض عبارات الثناء أو الحقد لسلوب سارتر ازاء هذه الجائزة • ولكن المهم هو أن نلفظ

الى الابعاد التي تساند موقفه وإلى الإطار الذي تتجلى داخله عملية رفض
الجانزة بوضوح .

ولنتظر أولا فيما إذا كان تصرف سارتر ذاك مبنيا على عقيدة
سياسية معينة . الواقع أن شهرة سارتر السياسية قد طبقت الأفاق .
انه الانسان الذى يؤمن بواقع اشتراكي انساني مزود بكل وسائل
التحرير الحقيقي للفرد ، وانسانية واقعه الاشتراكي هي التي تجعله
اليوم مثلا فريدا في الايمان بالنظرية الاشتراكية ذاتها . ذلك أن سارتر
يندهش أساسا أمام الموقف الوصفى الماركسي الذي يهتم بمقتضيات
الأدوات الصناعية . انه يبدي اندهاشه أمام التعبيرات الماركسية التي
نلتفت التفانا خاصة الى الضرورات التي تعرضها وسائل التصنيع .
وينبت سارتر نظريته الجديدة في هذا الموقف مشعرا الى أن المسألة
ليست مسألة خضوع لما تقتضيه الأدوات الصناعية بقدر ما هي مسألة
مبادلة مع هذه المقتضيات .

لقد استطاع ماركس وآخرون من بعده أن يكشفوا عن مظاهر
خضوع الانسان للمادة خلال عرضهم لمشاكل الصناعة في مجتمع القرن
التاسع عشر . فهذا المجتمع يقوم كله على عملية الارتباط بالفحم والحديد .
فالفحم بوصفه مصدرا للطاقة يحدد بنفسه الوسائل التي تتيح لهائه
الطاقة أن تكون ذات فاعلية . واذا يقوم الفحم بتحديد هذه الوسائل
والأدوات الصناعية الجديدة يقوم أيضا بتحديد مناهج وأساليب جديدة
لصنعه الحديد . وابتداء من هنا تظهر القاطرات البخارية والسكك
الحديدية والإضاءة بالفاز وخلاف ذلك من الصناعات . ويتطلب هذا
التعقيد المادي والآلي تقسيما للأعمال في التو . أو بتعبير آخر يقضى
ظهور المناجم والمصانع بظهور أصحاب رؤوس الأموال وانغنيين الصناعيين
والعمال .

ولا شك أن ماركس وأتباعه قد لاحظوا كيف كان يزوغ الفحم
والحديد داخل المجتمع شرطا من شروط الاخلال بالنظام الطبقي وإعادة
تنظيمه من جديد . وكان ذلك سببا أيضا في ابتكار مشغوليات وهيئات
جديدة كما أدى الى تنوع شديد وإلى اختلافات جوهرية في نظام الملكية
وغيره من النظم . كلنا نعلم ذلك . أما ما يبدو مجبرا في هذا الأمر فهو
أن زوال الصناعات القديمة وبروليتارية الفلاحين قد ظهرت ونمت ابتداء
من القرن الأسطوري الذي صارت تتمتع به الانسانية وابتداء من تقدمها
المائل في وسائلها الفنية والصناعية .

وهذا هو ما يشير إليه سارتر خاصة في نظريته السياسية .

فالتقدم الاجتماعي الذي أصبح انسان العصر الحاضر يتمتع به انما جاء نتيجة لهذه الظروف . لا بد أن نفهم في رأى سارتر كيف أمكن أن تصبح هذه الواقعة الإيجابية مصدرا للانقسامات الحاسمة داخل المجتمع المستغل بالعمل ؟ ينبغي أن نفهم مؤديات هذا الوضع في جميع صورته الطبقيّة والاسفغالية والمادية والاجتماعية .

سيكون من الأصوب بلا شك في رأى سارتر أن ننظر إلى التصنيع كعملية ارتباط انساني بالعمل وأن نلقي بذلك ضوئا جديدا على كل الأوضاع التي تعرض لها التاريخ . فأسير الحرب مثلا في الحروب القديمة كان يتحول إلى عبد . وهذا نوع من التعلم بلا شك لأن تحويل الأسير إلى عبد قد تم على أساس ارتباط هذا الأسير بنوع من العمل . وهذا أمر محير فعلا ولكنه واقع واضح بذاته . لقد أضفت طبيعة الإربط بالعمل لونا جديدا على مشكلة العبودية نفسها . ذلك أننا اذا نظرنا إلى مشكلة الرق في ذاتها بوصفها مشكلة تحويل الانسان من أسير إلى عامل أصبح هناك في التو نوع من التعميم للعمل إلى جانب التغير للانسان كإمكانية للعمل ، وبهذا نكتشف إيجابية الحدث من حيث هو نوع من طرح الإنسانية والطابع الانساني على الحروب .

هناك إذن في رأى سارتر حركة دياكتيكية وعلاقة دياكتيكية داخل عملية تصنيع الحقيقة للمادية . وهذه الحركة تنشأ بين الفعل بوصفه عملية نفى للمادة في نظامها الحاضر وعند إعادة تنظيمها مستقبلا وبين المادة كمساند حقيقي طبع للتنظيم الجديد الذي نحن بصده بوصفها نفيا للفعل . ولا يمكن التعبير عن هذا النفي للفعل خلال حدوثه إلا بعبارة من طبيعة الفعل ذاته . أعني - أو يعني سارتر على وجه التحديد - أن نتائج الإيجابية كما تتبدى في تشكيلات الأشياء تتحول ضد نفسها وفي نفسها على صورة مقتضيات موضوعية وسلبية على السواء .

ولم نعد هناك أية غرابة في هذا كله اليوم . فنحن ندرك تماما ضرورة التغيير الاجتماعي وفقا للملابسات التعقيد وصناعاته الفنية . اننا نستطيع اليوم أن نفهم كيف تحدد الآلة بنائها ووظائفها نماذج خاصة لمن يقومون على خدمتها من بين الناس وتخلق بذلك أيضا هؤلاء الناس . وإذا كان هذا صحيحا فإن عملية تصنيع الحقيقة المادية من شأنها أن تقسم الأشياء التي لا حياة فيها داخل وحدة شبه عضوية . وإذا كانت هذه الوحدة كلية شاملة فهي أيضا اجتماعية وإنسانية .

هنا نكتشف في الديالكتيك السارترى نوعا من العودة إلى عنصر

الفاعلية الذى اشتمل عليه الديالكتيك عند هيجل • وهذا العنصر هو الذى افتقده الديالكتيك الماركسى • وهو الذى جعل موقف سارتر نوعا من الجنوح بالديالكتيك الى حقيقته البشرية فى وضعيتها • ومن هنا ارتكزت اشتراكية سارتر على التبادل الذى يتم بين الانسان وبين معطيات المادة فى حقيقتها وفى صناعاتها •

هذا هو جوهر التفكير السياسى عند سارتر • وليس فيه ما يحتم على سارتر رفض جائزة مادبة أعطيت اليه كنوع من التشجيع على العمل • وليس فيه أيضا رفض للتقييم الذى يحدث على مستوى انسانى فى اطار العمل الايجابى المفيد • ولكن الحقيقة هي أن سارتر لم يرد أن يفسح نفسه فى الوضع الذى يجعل رفضه الجائزة ذا بعد سياسى • لأن اختلافه الجوهرى عن منطق الديالكتيك الماركسى واضح • ولأن أى ارجاع لموقفه ذلك الى محاباة سياسية سيؤدى الى افساد مفهومه الاشتراكى المبني على مقومات فاعلية مختلفة • أعنى أننا لو توخينا متابعة موقف سارتر سياسيا فقط لجعلنا من تصرفه ذلك افسادا لحقيقة مفهومه الجديد • وعلى الرغم مما ذاع من الأسباب السياسية على لسانه فلا بد من الحذر من المبالغة فى هذا الجانب • والجوهر النظرى الذى تقوم عليه اشتراكية سارتر هو لون متاير لما تقوم عليه الاشتراكيات السوفيتية •

ولا شك أن ذهنية سارتر الشديدة لم تكن أيضا من ناحية ثانية سببا فى رفضه الجائزة • انه لم يعد بمقلد الى دراسة الأمر على مستوى عقلى بحت • فهذا المستوى العقلى البحث قد يؤثر فيه لارتباط فكره برواقه ارتباطا كليا • أن هناك وحدة حقيقية بين أفكاره وأفعاله • هناك ترابط كلى بين ما يعتقد به وبين ما يؤديه فى الحياة من تصرفات • ولكن الطابع العقلى ليس هنا صاحب الفاعلية الاولى والأخيرة فى الإجراء الذى اتخذته •

لذلك علينا من ناحية ثالثة أن نكتشف سر رفض سارتر للجائزة فى دائرة ما تمليه فلسفته الوجودية من حيث هي فلسفة مواقف يبرز فيها السلوك تلقائيا •

والوجودية كما نعرف هي فلسفة المواقف • وإذا شئنا أن نلفظ الى حقيقة الأمر فمن الضرورى أن نربط رفض سارتر للجائزة بالموقف الذى عاش فيه هذه الايام الأخيرة • وسارتر يرفض فى موقفه هذا أن تتحدد أى سلطة من السلطات شرعية تفكيره • يرفض سارتر أن يجعل

تقديم فنه وفلسفته راجعا الى اى هيئة • فهو نفسه التبرير الاكبر لكل مؤديات فكره • ولا يمكن أن يقبل سارتر أن تسبغ أية هيئة من الهيئات نوعا من الشرعية على انتاجه •

لهذا رفض سارتر الجائزة • رفضها لأنه يريد أن يقول للناس ان ما اكتبه يحمل في ذاته شرعيته • ويمكن أن نفهم هذا اذا قارنا بين سارتر وبين نابليون والعقاد • فنابليون أخذ تاج الامبراطورية من يد البابا ليضعه بنفسه فوق رأسه • والعقاد تسلم جائزة اللولة التقديرية في الادب باسم الامة العربية وباسم الشعب العربى فقال : والفريضة الاخرى بل الاولى - فريضة الشكر على النعمة الكبرى واليد الطولى : نعمة الوعى القومى الذى وعانا فوعيناه ورعانا فرعيناه • فالحمد لله على ما الهم هذه الامة من وعى يقوم القيم في مواين الادب ، ومن رأى عام يجتهد بالرأى دائما فيسمع له فيما اجتهد ودأب •

هكذا كان رفض سارتر نوعا من الاستناد الى نفسه بنفسه فى تقييم فنونه وتقدير أعماله على اعتبار أنه هو نفسه قيمة من قيم العصر والمجتمع والبشرية •

الباب الخامس
الفلسفة الرضعية التطبيقية

١ - نقد الفيلسوف آير للمذهب الوجودى

الفريد جيولز آير هو أحد الاسماء الالامعة فى سماء الفكر الانجليزى المعاصر . وهو استاذ المنطق بجامعة لندن وأكبر ممثلى المذهب المعروف باسم المنطقية الوضعية فى العالم . ولكنه يختص داخل المنطقية الوضعية باتجاه خاص يطلق عليه اسم التحليل المنطقى . وهذا الاتجاه فرعى داخل المذهب المنطقى الوضعى ولكنه يختص بأهم اتجاهاته وبأبرز ملامحه . وهو الاتجاه الذى يصر آير دائما على تبعيته اليه ويضم جيلبرت رابل استاذ الفلسفة باكسفورد وجون ويزم فى كيمبردج . وهذا الاتجاه ليس اتفاقا مذهبيا بقدر ما هو اتحاد حول مفهوم معين للفلسفة ومنهج متقارب فى التفكير .

وقد تم أول تعرف لى عليه عن طريق المراسلة حينما كنت أعد بحثا عن المنطقية الوضعية بجامعة السوربون . وفى خطاب مؤرخ فى ١٥ يناير سنة ١٩٥٣ ألح على حقيقة انتمائه الى مدرسة التحليل المنطقى دون بقية اتجاهات المنطقية الوضعية . وأصر على اختيار هذه التسمية ، التحليل المنطقى ، دون بقية التسميات التى تطلق عادة على الفلسفة الوضعيين المعاصرين . والواقع انه قد اتخذ لنفسه موقفا خاصا فى الفلسفة البريطانية عموما وبين المناطق الوضعيين بالذات . وله الى جانب محاضراته حلقة دراسية أسبوعية تلقى فيها الابحاث ويبنى عليها ملاحظاته داخل قاعة من قاعات جامعة لندن .

وقد استمعت اليه عدة مرات كما حضرت بضعة لدوات من لدواته خلال سنتى ٥٣ - ١٩٥٤ . وفى إحدى هذه الندوات استمعت الى بحث اللقاء أحد تلاميذه المقربين من مدرسى الرياضة بالكلية عن العقلانية فى العالم الحديث . وكان الغرض من البحث هو اكتشاف مظاهر العقلانية فى الحياة المعاصرة واثبات تطور العالم أكثر فأكثر نحو هذه العقلانية . وزعم صاحبنا المحاضر حينذاك ان العقلانية هى مظهر التطور وانها كانت دائما محور التقدم فى العلم والمعرفة . وفى رأيه ان العالم يأخذ بهذه العقلانية أكثر فأكثر كلما تقدمت ظروف المدنية وأوضاع العلم فى المجتمع . وطلبت الكلمة فى نهاية البحث سائلا البروفسور آير أن يسمح لى بالتعقيب على هذا الرأى . وقلته حينذاك ان المدنية الحديثة تدفع بالإنسان المعاصر الى التنازل من عقلانيته فى كثير من التصرفات والأنواع السلوك داخل

المجتمع • والاولى بنا أن نقول من ثم أن الانسان يتجه الى اللامعقول وإلى نوع من الايمان والتسليم كلما تقدمت به الحياة المدنية • وضربت مثلا لذلك ركوبنا الاوتوبيس دون أن نتحرى ما اذا كان السائق قد تناول كأسا من الحمر القوي في الطريق الى عمله • ونحن نصعد عادة في المصعد دون أن نبحث ما اذا كانت بعض المسامير قد تفككت في مواضعها • يحدث هذا في المجتمع الحديث ولا نجد له مثيلا في الحياة البدائية حينما كان الانسان دائم التحسس لكل مواضع اقدامه • ولا نظن أن البدائي يدخل كهفا أو يستسلم لنوع من الغذاء دون أن يتحقق أولا من عدم وجود وحش مفترس داخل الكهف ودون أن يتلمس مواضع السلامة في الغذاء • ذلك لأن وراثة تجربة طويلة نعتبرها داخلة ضمن نطاق الاحاسيس الفردية ولا تعود الى وضعها موضع الاختيار من جديد كلما هممتا بأداء عمل من الاعمال • والاولى بنا أن نقول إذن : ان العالم يتطور مع المدنيات الحديثة نحو اللامعقولة •

وحاول البروفسور آير أن يجيب على التعقيب مؤيدا في استنتاجه وختمه بقوله : لعلك لا تريد أن توصم العقلانية الآن بأنها بدائية في التفكير ؟ قللت : عفوا • ولكنها بلا شك أبعد ما تكون عن ملامح الفكر العملي والتجريبي في هذا القرن بالذات •

والبروفسور آير رجل يحمل طابع الفكر الاصيل ويمتاز بالقدرة الفائقة على السخرية • والسخرية عنده سلاح يضرب به في أعماق الفلسفات التي يعارضها • وحين سألته مثلا : كيف أتوصل الى لقاء الاستاذ رسل الآن ؟ أجابني بقوله : لا داعي لازعاجه خلال فترة استماته بشهر العمل الخامس على شواطئ الجنوب •

وهو يختلف في اتجاهه المنطقي الوضعي عن مدرسة حلقة فيينا التي اشتهرت بولمها بالعلوم الطبيعية وفكرة توحيد المعرفة وهو يختلف من جهة أخرى عن أقرانه من الداعين الى نفس المنهج بأمريكا حيث تمسكوا ببعض أهداف الفر النسواي مع انتقال تام الى مجال الرياضيات وفقه اللغة • فقد اختط آير لنفسه سبيلا أصبح ما يمكن أن يوصف به هو أنه تحليل منطقي يربط بين العبارات المجزأة والواقعة المحدودة • واستند آير الى نقد ويتجنشتاين لنظرية العبارات الذرية واستطاع من ثم أن ينفصل بمذهبه عن رسل وأن يتعاون مع لغيف من المفكرين الماديين له في المنحى الفلسفي • وبذلك حدد موقفه أساسا معتمدا على واقعية تحليلية خالصة تقابل الكلمة والكلمة •

ومعنى هذه الواقعية مخالف لمعناها القديم في مقابل المذهب الاسمي كما انه مخالف لمعناها الحديث في مقابل المذهب المثالي . فيقال مثلا عن افلاطون انه كان واقعي بمعنى انه قال بوجود المثل وجودا واقعي حقيقيا وبأنها أكثر محسوسة من الأشياء الظاهرة . والواقعية كانت تعني في العصور الوسطى وأوائل عصور النهضة وجود مقابلات حقيقية للأسماء الكلية . وكانت تعارض بذلك مذهب الاسمين الذين تمسكوا باعتقادهم أن هذه الأسماء الكلية لاتعدو أن تكون كلمات دون مقابل حقيقي في العالم الخارجي . وتنازع الواقعية فلسفات المثالية بوصفها مذهب يدعو الى التعرف لا الى التفكير . فالواقعية تنظم المعارف وتبحث في مضمونها .

أما عند آير فالواقعية تقترون تماما بالتحليل بوصفه لغة تقوم مقام الواقعية في حد ذاتها ووسيلة الى وصف ما قد سبق التعرف عليه . ولهذا فان جميع مشاكل المعطيات ليست إشكالات ذات دلالة بالنسبة الى تفكيره . انها لا تعدو أن تكون إشكالات لفظية لأن الإدراك واقعة عسومية ولأن المعطى الحسى ليس أكثر من طريقة في التعبير وأسلوب في الوصف . ويصبح الكلام عن المعطيات الحسية وسيلة لتقرير ما هو معلوم لدينا من قبل عن المظاهر المادية والأشياء الموجودة بالفعل وترجمته الى كلمات .

وقد استطاع هذا الفيلسوف التحليلي أن يقدم على نقد الوجودية قائلا انه سيحاول استعراض جملة من مشاكلها . بدأ فقرر منذ مطلع بحثه النعنى للوجودية انه لا يزعم تفنيد الوجودية أو الدفاع عنها . وقال انه يريد فقط شرح مبادئها الرئيسية القائمة ومدى ما حققته من نجاح . ان فيلسوفها سارتر ليس فيلسوفا أصيلا وان كان أديبا ذا تسان كبير . ومعظم أفكاره المذهبية مستعارة من الفيلسوف الألماني هيدجر الذى أخذها بدوره من هو سرل . وهذا الأخير على حد تعبير آير هو الذى اخترع مذهب الظاهريات . وأهم خصائص هذا المنهج الظاهرى المستحدث هو إبراز ملكة الحس الماهوى . وتبدأ الوجودية مذهبها بابتعاد التعارض الذى شاع في العصور الوسطى بين الوجود والماهية .

ان الصعوبة الأولى التى نلمسها في عبارات الوجوديين هي عدم القدرة على تحديد معاني عباراتهم تحديدا واضحا . وتمثّل دعوى الوجوديين أساسا في اعتبار الوجود سابقا على الماهية . وإذا نظرنا في هذه العبارة وجدناها تحمل حقيقة واضحة بالفعل . صحيح أن الوجود يسبق الماهية . هذه العبارة ضرورية منطقيا لأن أى شيء يأخذ طابعا معيناً بالفعل لابد أن يكون موجودا . ولكنها في الواقع جملة عرضية ولا تنطبق

فقط على الكائنات البشرية . لأن يراد بالشئ مثلا لابد أن يوجد إذا كان عليه أن يمثل بالشئ فعلا كما أن الانسان لابد أن يوجد إذا كان عليه أن يكون كائنا عافلا مفترضين ذلك طرفا من تعريف الانسان . ومن ناحية أخرى يمكن أن نقول ان العبارة التي تؤكد أسبقية الوجود على الماهية خاطئة خطأ واضحا . لأن الكلمة قد تحمل معنى وتصف بالتالي ماهية من الماهيا دون أن تشير الى وجود فعلي . ان العنقاء مثلا كلمة ذات معنى نميزها به من الصقر والنسر وقلم الحبر على الرغم من عدم وجود أى عنقاء . وبالمثل نجد أن معنى كلمة الانسان مستقل تماما عن حقيقة وجود الناس . فلا يكون لشيء وجود عن طريق التعريف . ورغم استحالة القول بوجود شيء لا يوصف يمكن تماما وجود أشياء لم تخضع قط للوصف . وبهذا المعنى لا يسبق الوجود على الماهية ولا يتلوه لأنهما مستقلان منطقيا أحدهما عن الآخر .

ولكن دعنا ننظر فيما يعنيه الوجوديون بقولهم ان الوجود سابق على الماهية . انهم يقصدون فيما يعتقد آير أن سلوك الانسان لا يمكن الجزم بما يتول إليه مفهوما أو بطريقة قبلية كما يقول الفلاسفة . فمعها قلنا في تعريف الانسان لا يمكن أن نملك ضمائنا منطقيا لأية مقابلة بين هذا التعريف وبين ما يمكن أن يجرى بالفعل . ويسى الوجوديون من تم أنه لا صحة لأى تعميم من أى نوع فى ميدان الوعى الذاتى . وبعبارة أخرى ان كل وعى ذاتي لأحد الأفراد هو نفسه قانون نفسه . وهذا من أوامم الأغاليط . لأن مجرد القول بأن أفعال الكائنات الواعية لاتخضع لأى صورة صحيحة من صور التعميم هو نفسه تعميم يراد به أن يكون صحيحا بالنسبة الى كل الكائنات الواعية . ومن ناحية لماذا يكون نشاط الكائنات البشرية الواعى أقل قابلية للخضوع للقوانين العامة من التكوينات النباتية او تحركات الافلاك ؟ وهل معنى ذلك القضاء على علم النفس كعلم ؟ فمن الجائز ألا يكون علماء علم النفس قد توصلوا الى القدرة على تصور مستقبلية السلوك الانساني . ولكن القدر الذى توصلوا اليه حتى الآن يسمح بسلامة فروضهم التعميمية . وعدم القدرة على التعميم المطلق فى ميدان السلوك الانساني تشبه تماما عدم القدرة على التعميم فى قانون أى علم طبيعى او قانون علوم الاجتماع .

وقد يلجأ الوجوديون الى حجة أخرى مؤداها أن القدرة على التنبؤ ببعض النشاط الواعى لأحد الافراد لاتتضمن الحكم بأن هذا النشاط خاضع لقانون طبيعى . ان الناس تأخذ فى العادة ببعض أنواع السلوك فى مجتمع معين وقد تصل تصرفاتهم حينئذ الى درجة كبيرة من الثبات

ولكن ذلك لا يعنى فى نظر الوجوديين ان الفرد يتمحدد بالوسط الذى يعيش فيه أو أن سلوك أحد الأفراد يمكن أن يزودنا بقانون لسلوك فرد آخر . قد يخضع الفرد لتأثير الوسط الذى يعيش فيه ولكن هذا الوسط لا يحدد ذلك الفرد . انه يظل حراً مطلقاً ولا يعدو استخدام أفراد مختلفين لحياتهم بنفس الأسلوب فى ظروف متشابهة أن يكون حقيقة احصائية . وهذه الحقيقة الاحصائية قد تفلح أو لا تفلح وفقاً لوجهات النظر المتباينة ولكنها لا تهمل دعوى الوجوديين فى أن كل كائن واع هو نفسه قانون نفسه المطلق فى كل لحظة من لحظات حياته .

وتظهر الآن صعوبة المقصود من القول بأن يكون الشيء محدداً . فالتعارض بين القوانين الاحصائية والقوانين السببية ليست له أهمية كبيرة . ولما كان كل منهما يقوم بوصف انتظام السلوك أصبح من السهل تحويل القانون السببى الى قانون احصائى فى فروع العلم المختلفة . وإذا أنكرنا بالتالى خضوع سلوك الكائنات الواعية للقانون الطبيعى مع التسليم يكون هذا السلوك نموذجاً يمكن اكتشافه فإننا نجد أنفسنا أمام استخدام غير علمى لكلمة القانون . وذلك أننا اذا افترضنا التوافق بين الحرية المطلقة وبين أى درجة من درجات انتظام السلوك سيحتج علينا القول بأن الذرات المادية تتمتع بالحرية المطلقة شأنها فى ذلك شأن الكائنات الواعية . وبهذا المعنى تصبح كلمة الحرية خالية من أى مضمون تجريبي وتصبح نسبتهما الى الكائنات البشرية دون غيرها غير مجدية فى التمييز بين هذه الكائنات وبين سواها .

بيد أن الفيلسوف الوجودى قد يلجأ أمام مثل هذا الاعتراض الى سند من الميتافيزيقا . قد يقول ان ثمة فرقاً كبيراً بين الأشياء فى ذاتها والأشياء لذاتها . فالأشياء التى لا حياة فيها توجد وجوداً من النوع الأول أى تكون عبارة عن أشياء فى ذاتها وأمرها لا يعدو أن يكون ما هى عليه . أما النوع الثانى أى الأشياء لذاتها فتوجد وجوداً واعياً بمعنى أنها تعى شيئاً من الأشياء وعيا ذاتياً وليس حسبها أن تكون وعياً بشئ ما . وبما أن الوجود لذاته هو وجود ذو وعى ذاتى فلا يمكن أن تحده سوى ذاته .

هذا فى رأى آير نموذج للاستدلال الوجودى الذى يجد صعوبة فى متابعته . ولا يبدو ذلك فى نظره صحيحاً لأسباب أولها أن كل حالة من حالات الوعى تعيها التجربة وعيا ذاتياً . وثانيها لو افترضنا صدق هذا الاستدلال الوجودى فماذا يمتنع حالات الوعى الذاتى من الخضوع لقوانين

كأى شيء آخر • ويعتقد آير من ثم أن الوجوديين لم يقوموا بتحليل فكرة
الوعى تحليلًا جدياً • وقولهم مثلا أن ما يعنى ذاته يجب أن يتحول إلى
موضوع لنفسه وكونه موضوعا لنفسه يفضى بانقسامه داخل نفسه ...
وهذا كله لا يعدو أن يكون لعبا بالألفاظ • وتأتى الخطورة من أن كل
مفهوماتهم تقوم أساسا على مثل هذه الاستدلالات • ذلك أنه من الممكن
عزل فلسفة الوجوديين الميتافيزيقية عن فلسفتهم فى الحرية التى تقوم
عليها • والواقع أن كل المشايين للحرية الوجودية قد استهوتهم فكرتها
مستقلة عن المفهوم الميتافيزيقى الغامض الذى تستند اليه • وهذا هو ما
أدى إلى انتشارها عند الجمهور العادى الذى لا يريد أن يشغل نفسه
بأساسها المنطقى •

ولا أورد هنا أن أقوم بتعليق على موقف آير • بل أتركه يسترسل
فى عرضه النقدي للآراء الوجودية وفقا لوجهات نظره • وسبق أن
تكشفت فى غضون محادثتى معه بأول الكلام مدى الهوة التى تفصل بينه
وبين التفكير الوجودى • وقد أثرت اعتراضى على عقلانية مذهبه متأثرا
بموقف الوجودية من الذات الإنسانية وبمفهوم الحرية بالمعنى الارتباطى
لا بالمعنى القانونى • وآير نفسه يرى غرابة كبيرة فى نظرة الوجوديين إلى
الالتزام بوصفه مبدءا أخلاقيا • بل انه يرى تناقضا كبيرا فى ذلك لأن
مجرد القول بضرورة الالتزام يحمل فى طياته القول بإمكان التصرف على
نحو آخر • ولا معنى إطلاقا لدفع الناس إلى السلوك على نحو يسلكونه
هم فعلا بالضرورة • ان المذهب ينص على أن الانسان ملتزم بالضرورة •
فليس هناك إذن مفر من الالتزام اذا كان الرفض نفسه نوعا من الالتزام •
وبالتالى فالمسئولية قائمة سواء اعترفنا أو لم نعترف •

أما ما يقيب عن ذهن الوجوديين فى هذه الحالة فهو أنهم يفرضهم
إثقال المسئولية كسمة ضرورية لكل تجربة إنسانية يقومون بتفريغها
تفريغا تاما من كل مضمون ذى دلالة • وإذا تحملت مسئوليتى كإنسان أيا
كان ما أفعله فهذه المسئولية ليست حملا • وليس مطلوبا منى أن أفعل
هذا أو ذاك • وإنكار الجزمىة له دلالتة فى حد ذاته أو يمكن أن يكون
كذلك بأى حال • ولكن وضع ذلك كمسلمة من المسلمات الأولية معناه أن
الالتزام هو أن اختار سلوكى وفقا لاختياري هذا السلوك •

ومعناه منطقيا أن هذا الكلام عن الالتزام لا يضيف جديدا إلى دعوى
المسئولية الشخصية وإن كان يؤدي إلى تقويتها من وجهة النظر النفسية •
ولكن هذه الدعوى تفقد عنصرها المنطقى والنفسى على السواء اذا اقترنت

بفكرة وجودية أخرى من أفكار سائر . هذه الفكرة الأخرى هي عقيدته في سيادة النفاق وعدم الإخلاص التي يسميها الإيمان الكاذب والتي يصح أن نترجمها في العربية بالمداينة . وسارتر يرتكب بشأن هذه الفكرة في رأي آبر نفس الأخطاء التي ارتكبها بشأن فكرة الالتزام . فسارتر يزعم بطريقة تخمينية أن كل فعل إنساني هو بالضرورة مداينة ويجعل من هذه العبارة حكما قريبا مستدلا عليه من أخص طبائع الوعي . ولكن القول بأن المداينة سمة ضرورية في كل سلوك إنساني وأنني محكوم على بالمداينة في كل ما أعمل . . . هذا القول يفقد فكرة المداينة كل دلالة . فليس هناك معنى لتحميل الإنسان سمة المداينة إلا إذا كان في إمكانه منطقيا على الأقل أن يكون مخلصا . أما إذا لم يكن هناك أي أمل في سلوك الشخص سلوكا مخلصا مع نفسه فالقول بأن بعض الناس ليس مخلصا مع نفسه هو بمثابة عدم القول بشيء على الإطلاق . أنها لا تقوم بتعريف السلوك إطلاقا طالما أنها تنسحب على كل أنواع السلوك . وتنصرف شخصيات النقص التي يؤلفها سارتر تصرفات لا إخلاص فيها . ولكن اهتمامنا بهذه الشخصيات تابع أساسا من اعتقادنا بأنها تسلك سلوكا استثنائيا . ويمكن بغير شك أن يدعم الوجوديون نظرتهم تلك بقولهم أن أغلب التصرفات التي تبدو لنا مخلصه هي في الحقيقة خالية من الإخلاص وأن ممارسة الخداع الداعي أكثر انتشارا مما يبدو لنا . ولكن حتى لو اعتبرنا ذلك حقيقة تجريبية فإن إمكانية الإخلاص تظل جاذبة الوقوع . وهذا وحده هو ما يضفي الدلالة التجريبية على المداينة .

وهكذا تنحول التفسيرات الشعورية لدى الوجوديين إلى ميول تفاؤلية أحيانا كما هو الأمر عند تأكيد كرامة الإنسان أو إلى ميول تشاؤمية أحيانا أخرى كما هو الأمر عند تأكيد الوجود الإنساني بغير دعامة أو سند . ولكن الذي يعم المذهب هو الميول التشاؤمية . وقد تقوت هذه الميول الأخيرة عن طريق فكرة السلب التي أقيمت على غلطة منطقية أولية عند استعمال كلمة السلب بوصفها لسمما من الأسماء . وهيدجر يبدأ كتابه « ما هي الميتافيزيقا ؟ » بقوله إن كل العلوم وكل الأعمال الإنسانية تهتم بما يوجد أي بالوجود وبالوجود وحده ولا شيء عداه . ولكنه يسأل نفسه عند ذلك : ما هو هذا اللاشيء ؟ العلم لا يسعى من أجل معرفة شيء عن اللاشيء . ولكن ألا يعني هذا أن اللاشيء معروف بوصفه مالا يسعى العلم إلى معرفته . ولكن كيف يمكننا أن نتكلم عن اللاشيء إذا كنا لا نعرفه ؟ وما هو اللاشيء ؟ وما دامت أية إجابة على هذا السؤال ستأخذ حتما صيغة القول بأن اللاشيء هو شيء ما فهي بدون شك إجابة لا معنى لها كما

يعترف هيدجر بذلك • ومع هذا فهو لا يتراجع أمام هذه الحقيقة • أما من وجهة نظر المنطق فلا صحة للسؤال أو للجواب • ولكن هيدجر يضيء الى ما هو أسوأ منطقاً من ذلك حين يقول ان اللاشيء هو سلب كلية الوجود • ولابد لاستيعاب اللاشيء من استيعاب كلية الوجود في سلبيتها • ولما كانت مهمة الميتافيزيقا في نظر هيدجر هي دراسة مجمل الوجود فسينحتم عليه اعتبار السعي من أجل استيعاب اللاشيء مهمة من أجل مهام الميتافيزيقا • والسبيل الى الاجابة على ذلك انما يتم في نظر هيدجر عن طريق ما يسميه بالقلق أو المعاناة •

ويكفي الوصول الى هذه المرحلة من أجل نقض أيدينا من الموضوع كما يقول آير • هناك كثير من فلسفات اللا معقول • ولكن هذه الفلسفات لا تنشأ الا في وقت معين ومكان معين • والوجودية ليست بالفلسفة التي تتحدى أو تصمد أمام التنفيذ • ولعل ذلك يدعونا الى الالتفات الى سر نجاحها في مجال غير مجال الفلسفة الا وهو مجال السياسة •

٢ - فلسفة وتجنشتاين

جورج بيتشر هو مؤلف كتاب فلسفة وتجنشتاين • والكتاب من أحدث ما ظهر في الفكر المعاصر • والمؤلف حاصل على دكتوراه الفلسفة من جامعة هارفارد • وهو الآن أستاذ مساعد في الفلسفة بجامعة برينستون • وهو ينظر الى وتجنشتاين نظرة عالية تسمح له بأن يرى فيه أعظم فلاسفة القرن العشرين • ولكنه يدرك في الوقت نفسه صعوبة آرائه الفلسفية • لأن وتجنشتاين أراد أن يقيم فلسفتين مختلفتين واراد ان تكون لكل من هاتين الفلسفتين تفسيراتها الخاصة بها • والفلسفة الأولى هي تلك التي وضعها وتجنشتاين في البحث المنطقي الفلسفي المعروف باسم تراكاتوس لوجيكو فيلو سوفيكوس • والفلسفة الثانية هي تلك التي تنتمي الى كتابه المسمى بالبحوث الفلسفية •

ويحاول جورج بيتشر في هذا الكتاب أن يتيح فرصة للقراء من أجل فهم مؤلفات وتجنشتاين • فهو يعقد أولاً مقدمة طويلة عن حياة وتجنشتاين وأهيمته الفكرية • ثم يخص الفلسفة الأولى المستمدة من كتاب البحث المنطقي الفلسفي بالنصف الأول من كتابه • وفيه يعد جورج بيتشر الى تجلية مذاهب وأفكار البحث المنطقي الفلسفي الذي يعد من المؤلفات الهامة ذات التأثير الكبير • ذلك أن وتجنشتاين استخدم في هذا الكتاب

كثيرا من الألفاظ العادية بمعانى فنية خاصة • وهو لا يكشف خلال استخداماته لهذه الألفاظ كل الاعتبارات التي تجعله ينساق الى النتائج الخاصة به • ويقوم بيتشر لذلك بشرح الألفاظ الرئيسية التي تعد بمثابة المفاتيح لكل فلسفة وتجنشتاين • ويورد بالإضافة الى ذلك كل العمليات الاستدلالية الخلفية التي تكمن وراء عبارات وتجنشتاين •

ويخص بيتشر الفلسفة الثانية التي ناهها وتجنشتاين في كتابه المسمى بالبحوث الفلسفية بالنصف الأخير من كتابه • وهنا يقدم بيتشر صورة شاملة للنتائج الأساسية الخاصة بهذه البحوث الفلسفية ذات الطابع الاصيل الممتع • ويحاول بيتشر هاهنا أيضا أن يستعرض الاغراض التي يهدف اليها وتجنشتاين والتي يسعى لتحقيقها في حقل الفلسفة • وهو يحاول أيضا أن يحدد الدوافع المحركة لتفكيره •

ويرتفع وتجنشتاين في نظر بيتشر الى حد أن يراه أعظم فلاسفة هذا القرن، وهو يسوق كتابه عن فلسفة وتجنشتاين كمدخل الى هذه الفلسفة وأشار بيتشر في مقدمة كتابه الى أنه ليس ثمة ما يدعو الى انكار ما يتسم به وتجنشتاين من أنه فيلسوف عسر الفهم • وقد ذكر وتجنشتاين في مطلع بحثه المنطقي الفلسفي أنه بحث قد يفهمه يوما واحدا من الذين خطر على أذهانهم نفس أفكاره أو ما يشبهها على الأقل • ولكن البحوث الفلسفية أكثر وضوحا من البحث المنطقي الفلسفي وعباراته ومعانيه أقرب الى السهولة • ويعترف بيتشر من أول الأمر بأن خبرته ليست كبيرة في أبواب المنطق والرياضة • ودفعه ذلك الى إغفال كل ما يتعلق بهذه الموضوعات داخل كتابي وتجنشتاين •

ويضع بيتشر شخص وتجنشتاين بين رجال الفكر المتميزين بالانفعالات الحارة مثل أفلاطون وأوغسطين وكيركجور ونيتشه • فقد شغل هؤلاء المفكرون بأعمالهم الفلسفية وانهمكوا في القضايا التي واجهتهم والتي عاشوا من أجلها • ويحتاج هذا النوع من المفكرين الى مشايخين واتباع • ولكن أفكار وتجنشتاين تتميز من سواها بالاصالة والنضارة والقوة • وتبدو آراؤه كما لو كانت تخصه هو وحده وكما لو كانت وليدة فهمه واكتشافه حتى اذا كانت هذه الآراء مطروقة معروفة من قبل •

وتكمن قيمة هذا العرض الجديد لفلسفة وتجنشتاين في قدرته على تجلية هذه الجوانب الدافئة في شخصية فيلسوف الوضعية المنطقية الأكبر • أهمية الكتاب اذن هي أنه يعالج موضوعات وتجنشتاين معالجة

فلسفية تبرز العناصر المذهبية في كيانه الروحي • انه يظهر فلسفة وتجنشتاين مع اهتمام خاص بالأصالة الضاربة في أعماقها والأفاق التي شارفتها •

وقد ولد وتجنشتاين في ٢٦ إبريل سنة ١٨٨٩ بمدينة فيينا • وكان أصغر ثمانية أخوة : خمسة بنين وثلاث إناث • وأسرته موسرة مثقفة ذات مكانة • وعلى الرغم من أن والده المهندس كان من مؤسسي صناعات الحديد والصلب في النمسا • فقد ارتبطت الأسرة بعلاقات صداقة مع كثير من الموسيقيين أشهرهم برامز وكانت ذات اهتمامات موسيقية كبيرة • ونشأ لودفيج وتجنشتاين ذا ثقافة بيتية إلى أن التحق بمدرسة الصناعات الهندسية في برلين حيث بقى حتى سنة ١٩٠٨ • وظلت الميكانيكا بالنسبة إليه أكثر من دراسة وأكثر من هواية طيلة حياته • فكان يقوم باصلاح أية آلات أو أجهزة يصيبها العطب • لذلك نستشعر مدى اهتمامه بالإشارة إلى الهندسات الميكانيكية في غضون كتاباته ونعترف سر تقديمه للأمثلة والتشبيهات من هذه الفروع •

وبدأ وتجنشتاين يدرس الهندسة الميكانيكية في قسم الدراسات العليا بجامعة مانشتتر • ثم تفرغت هواياته الدراسية نحو الطيران الجوي إلى أن انتهى إلى التخصص الكامل في الرياضة البحتة ثم في أصول الرياضيات • وعن هذا الطريق نفذ فيلسوفنا إلى الفلسفة ذاتها • وعن طريق الفلسفة نفذ الهم والعناء إلى ضميره وانطبعت الظلال القائمة على جبينه • وأخذ من ثم يحس باليأس الكامل من تماسسة الوضع الإنساني • وتصلح فلسفته لأي شيء إلا أن تكون ضربا من الوجودية • ومع ذلك فقد روى مرة لأحد أصدقائه أن أعظم فلاسفة القرن التاسع عشر هو كيركجورد • وكان يظن إلى دقة تعبيرات كيركجورد عن اليأس ويوافق على أن وضع الإنسان بنفسه هو وضع في أقصى آماد اليأس • وكانما كان يستصرخ الله أحيانا من أجل التدخل في الأحداث البشرية •

ولتدرك كيف اشتغل وتجنشتاين بالفلسفة يمكنك أن ترجع إلى مقال طريف في هذا الصدد ضمن مقالات برتراند رسل في كتابه عن صور من الذاكرة (١) • منتقف من كلام رسل على قصة اشتغال وتجنشتاين بالفلسفة • وقد شهد مور أستاذ وتجنشتاين أيضا بنشوغه بوهو طالب كما شهد برتراند رسل بذلك • والمشكلة هي أن هذا الرجل لم يستطع

(١) صور من الذاكرة ص ٢٨ ترجمة أحمد إبراهيم الشريف •

يوما أن يحقق التوازن المطلق بين عمله وكسب عيشه وبين اشتغاله بالفلسفة . ولعب وتجنشتاين دورا سقراطيا في تسجيل مرحلة الفكر المعاصر في الوقت الذي عاشه . ولكن استطاع مع ذلك أن يؤثر على كل تيارات الفلسفة في وقته ومن بعده ومات في ٢٩ أبريل سنة ١٩٥١ معتقدا أنه قد وفى مشاكل الفلسفة كل الحلول اللازمة .

ويتكون كتاب البحث الفلسفي المنطقي من فقرات وعبارات قصيرة تشبه الحكم . وهو لا يبدو أن يكون ثمانين صفحة مع مقدمة وأسلوب كتابته قوى مشوب بالصعوبة . والأفكار مركزة مضغوطة بصورة تشعرنا بمدى الجهد الذي بذله في إعداد كل فقرة . ويحتاج الكتاب الى طريقة تناول الكتب المقدسة من أجل استشفاف مسانيه المرتبة داخل عبارات مرقمة .

ويحتوي كتاب البحث المنطقي الفلسفي على دراسة ميتافيزيقية لاعتبارات اللغة والمعنى . ويبدأ الكتاب بعبارات عن الوقائع فيقول :

- العالم هو كل موضوع البحث والدراسة .
- والعالم هو مجموع الوقائع لا مجموع الأشياء .
- وينقسم العالم الى وقائع .

وليس غرض وتجنشتاين هو أن المسالم مكون من وقائع أو أن الوقائع هي مادة العالم . على العكس :

تنقسم الأشياء جوهر العالم .

وهكذا نشعر بأن وتجنشتاين يتعرض للموضوع من زاوية خاصة في العبارات التي سردها فيما يتعلق بالوقائع الذرية (١) . ولاشك أن بيتشر قد عرض هذه المسألة عند وتجنشتاين عرضا جميلا حين قال : قد يبدو لنا أحيانا أن العالم يتكون من أشياء وأن العالم ما هو الا مجموع الأشياء . وهذه هي وجهة نظر الحس المشترك الذي يبنى فرضه على أساس أن العالم هو فعلا مجموع الأشياء . وإذا كان العالم هو مجموع أي نوع من الأشياء فلا بد أن تعطينا القائمة التي تضم تلك الأشياء ما يمكن هذا العالم أن يكون وأن تزودنا أيضا بوصف كامل للعالم . ولكن لا يمكن أن يكون الأمر على ذلك النحو إذا كان العالم هو مجموع الأشياء . فان القائمة التي تضم أسماء جميع الأشياء الموجودة فعلا لا تعطينا سوى فكرة غير دقيقة عما يمكن هذا العالم أن يكون . إذا طلب منك واحد من الناس أن تصف له غرفة

وعددت له في اجابتك كل ما فيها من محتويات وكل الحواظ والتبانيك
والابواب وما الى ذلك تكون قد أدبت مهمتك بصورة ضعيفة جدا .

فليس المطلوب هو مجرد قائمة الأشياء بل المطلوب أيضا هو تعداد
أوصاف هذه الأشياء وكيفية تنسيقها داخل الحجرة . كان ينبغي إذن أن
تضيف الى اجابتك أنه كان يوجد كرسي بجوار النافذة وأن مخدة حمراء
ذات زهرة مطرزة كانت موضوعة فوق ذلك الكرسي . والى جوار الكرسي
حيوان صناعي في حشسو من القماش والى جوار هذا الحيوان شيء آخر
وثالث ورابع . ولكن ما تحكيه إذن ليس جملة أشياء بل جملة وقائع .
وتكمن حقيقة العالم في أن ثمة وقائع كيت وكيت وليس في أن ثمة أشياء
كيت وكيت .

ويمكن أن نروى الموضوع على الوجه التالي . افترض انك أردت أن
تقوم باعداد غرفة من جملة أشياء محددة . سنكون أمامك فرض لا حصر
لها لتجميع الأشياء وتنظيمها واختيار الصفات والكيفيات التي نوضع فيها
حتى تصبح مهمتك شاقة وباعثة لليأس . مع أن في استطاعتك أن تقوم
بذلك في سهولة اذا أعطيت قائمة بالوقائع الخاصة بهذه الغرفة . ويمكن
أن يقال باختصار أنه يوجد عدد كبير من العوالم الممكنة التي نستطيع
انشاءها من الأشياء التي يتكون منها هذا العالم الحاصل بالفعل . لأنه
من الممكن تنظيم هذه الأشياء في طرق متباينة وفي روايات كثيرة وهكذا .
ولكن ليست الأشياء الموجودة بل الوقائع الموجودة هي التي تحدد تحديدا
قطعا هذا العالم . . . هذا العالم القائم بالفعل . . . كعالم متميز من سواء
من العوالم الممكنة .

وهكذا تفرض نظرية وتجنشتاين نفسها . ومؤدى هذه النظرية ان
العالم هو مجموع الوقائع لا مجموع الأشياء . بل هي نظرية تفرض نفسها
أكثر فاكثرا اذا انصب تفكيرنا على العالم من حيث هو زاحف ذو أبعاد زمانية
ومكانية أربعة يتعدد في جميع الاوقات عبر كل الازمان . وليس من حيث
هو تلقائي كلى من ثلاثة أبعاد كما هو مائل في اللحظة الحاضرة . فالعالم
الذي يخضع لمنزل هذا النوع من القياس والنظر يضم وقائع لا حصر لها
مثل واقعة عبور قيصر نهر الروبيكون (قبل موقعة بومبي) وشرب سقراط
السم .

ولكن ما شأن الوقائع ذاتها ؟ لاشك أن وتجنشتاين فكر في الواقعة
بوصفها شيئا معقدا موجودا في العالم أو بوصفها مجموعة من الأشياء

المنظمة أو المؤلف على نحو معين • فتنظم مثلا واقعة أن القطة راقدة على
المفرش في عقدة مكونة من القطة والمفرش وبحيث تكون القطة فوق
المفرش • ويمكن استخلاص هذا الرأي لدى وتجنشتاين من عباراته
التي سجلها بشأن الوقائع وبشأن حالات الأشياء • ولم يلبث وتجنشتاين
أن اكتشف الخطأ في هذه النظرة •

ويطلق بيتشر اسم وتجنشتاين المبكر على وتجنشتاين صاحب البحث
المنطقي الفلسفي وصاحب مقال « بعض النظرات على الأشكال المنطقية »
المنشورة في سنة ١٩٢٩ • أما وتجنشتاين صاحب الكراسات الزرقاء
والبنية وكل المؤلفات التي تلت تلك السنة فيطلق عليه عادة اسم
وتجنشتاين المتأخر • وقد راعى بيتشر هذه التسمية في الكلام على
وتجنشتاين في مرحلتيه • وأشار إلى هجوم شنه لوكاس على موقف
وتجنشتاين المبكر بشأن الوقائع في مقال عن عدم احترام الوقائع بمجلة
الفلسفة في إبريل ١٩٥٨ •

وأهم نقطة هنا كما يقول بيتشر هي أن وتجنشتاين المبكر فكر في
الوقائع بوصفها عقدا حقيقية موجودة في العالم • لاشك أنه اعتقد بأن
الوقائع هي أشد الأشياء أساسية في الحقيقة كما أشار إلى ذلك في عباراته
السالفة « ينقسم العالم إلى وقائع » و « تنشئ الأشياء جوهر العالم » •
ولكن الأشياء التي أشار إليها وتجنشتاين هنا هي تلك التي يمكن أن
توجد مستقلة عن الوقائع • وعلى هذا يمكن أن توجد الوقائع وحدها في
ذاتها مستقلة عما عداها • وهكذا خضع وتجنشتاين الشاب لاستهواء
الوقائع بوصفها نوعا من الشيء المعقد •

فأهم نقطة رئيسية في منهج وتجنشتاين هي أنه كان ينظر إلى
الوقائع كما لو كانت شديدة التعقيد وكما لو كانت تشتمل على ما هو أقل
منها تعقيدا • وهذه أيضا تشتمل على ما هو أقل تعقيدا وهكذا • وفي
أقصى الشوط نصل بالضرورة إلى وقائع لا تنحل إلى ما هو أبسط منها
وهي الوقائع التي لا تحتوي على وقائع أقل تعقيدا • وهذه هي ما يسمى
بالوقائع الذرية • وليست هذه الوقائع بسيطة ببساطة مطلقة لأنها تتكون
من عناصر ولكن هذه العناصر ليست من الوقائع الأكثر ببساطة • ومن ثم
يمكن القول أن الوقائع الذرية هي الأبنية النهائية لهذا العالم بمعنى أن
العالم ينقسم في النهاية إلى تلك الوقائع • وتلك هي أبسط الأشياء التي
تقوم بنفسها والتي يمكنها أن توجد بذاتها في انعزال •

وقد وصل وتجنشتاين إلى منهجه في الوقائع الذرية عن طريق

اللفة • هكذا يذهب بيتشر في تقديره لوتجنشتاين • لقد ظن وتجنشتاين أن بعض تقديرات اللفة توجب وجود حقائق ذرية • فقد بدأ وتجنشتاين عمله في الفلسفة ابتداء من أصول الرياضيات حقاً • ولكنه سرعان ما اكتشف أن تحليل العبارة هو الذى يعطينا صيغة منطقية صحيحة • ولهذا أعطى وتجنشتاين قيمة كبيرة لنظرية رسل عن الأوصاف وتأثر بها تأثراً كبيراً واضحاً •

وقد استخدم وتجنشتاين في كتابه المسمى البحث المنطقي الفلسفى كلمة المانية للتعبير عن القضية الأولية • وهذه قد تعنى أحيانا الجملة الأولية • فهناك فارق بين ما سميته القضية الأولية وما نطلق عليه اسم الجملة الأولية • ومع هذا فلا خلاف اطلاقاً بينهما من حيث التعبير اللغوى • وكى نوضح الفارق بين الجملة والقضية نقول ان القضية هي الافكار التي يمكن أن تعبر عنها الجملة • فالجملة تؤلف من كلمات وفقاً لقواعد التركيب اللغوى • وهي تنتمي الى لغة معينة كما لو لم تكن العبارات مكونة من الفاظ وكما لو لم تكن تنتمي الى لغة •

فاذا قلت مثلاً : الدنيا تمطر بالعصرية والانجليزية والفرنسية والألمانية حصلت على أربع جمل • ولكننى أحصل على قضية أو عبارة عندما أنظر فيما تعنيه هذه الجمل • تستخلص كل هذه الجمل من أجل التعبير عما نسميه بالقضية وهي مالا يطلق بأى من هذه اللغات • لا توجد قضايا من لغة معينة وهي ما يحتمل الصدق والكذب • أما الجمل فلا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة • لو قلت مثلاً : هل جملة « الدنيا تمطر » الألمانية كاذبة أو صادقة ؟ فلن تجد جواباً لذلك • أما اذا شاء أحد الناس أن يصف الجو في حالة بالذات بقوله « الدنيا تمطر » فقد قال شيئاً يحتمل الصدق أو الكذب • وحينئذ نقول انه قد صاغ قضية تفسر الى وقت ومكان محددين •

وقد كان وتجنشتاين شديد الشعور بالفارق الذهني بين الجملة والقضية • فهو يرفض القول بأن القضية هي المضمون الفكرى أو العقلى المنفصل عن الجملة والمؤدى مع ذلك فيها • على العكس من ذلك تماماً يحدد وتجنشتاين القضية بأنها هي نفسها الجملة وقد دخلت في علاقة ما • فالقضية هي هي الجملة ولا شيء أكثر من ذلك • كذلك نقول ان الم لا يمكن تعريفه بأنه مجرد انفسان • ولكن عندما يكون الم عما فهو انسان مرتبط بعلاقة ما ومع ذلك لا يمدو أن يكون انساناً •

وتعد القضية الأولية في نظر وتجنشتاين قضية لا تنحل الى قضايا

أكثر أساسية منها على نحو ما لا تحتوى الواقع المدركة على وقائع أكثر بساطة . وقد وافق رسل في نظريته عن الأوصاف على إمكان تحليل القضية الى قضايا أبسط منها . أما وتجنشتاين فيقول بوجود فئة من القضايا الأساسية بصورة مطلقة ولا يمكن تحليلها الى ما هو أبسط منها وهذه الفئة من القضايا هي القضايا الأولية .

وتتكون القضية الأولية أساسا من أسماء وتجنشتاين يستخدم كلمة أسماء في هذا المقام بصورة فنية علمية تستدعى تخصيصها على هذا النحو . هناك أسماء كبيرة مثلا كالميدان والبقرة وسقراط . ولكن أسماء وتجنشتاين هي الوحدة التي لا يمكن تحليلها أو تعريفها . الأسماء لدى وتجنشتاين هي الوحدات التي يمكن تعريفها شفويا . فالاسم عنده هو ما لا يمكن تجزئته بالترريف . انه الإشارة البدائية . والاسم إذن هو ما يمكن تحديده بطريقة شفوية بحتة بأن أشير الى هذا . فيكون الاسم شيئا وتصبح الأشياء بالتالى بسائط . والقضية الأولية هي القضية التي تحتوى فقط على ألفاظ تحدد البسائط .

ولما كانت هذه العبارات الأولية تنبنى أساسا على تعريفات مشهودة ولما كانت القضايا الأولية صورة للحقيقة فمن المسلم به أن كل تقدم في التفكير سيحدث في ملامسة مستمرة للوقائع . وكل العبارات الوصفية واضحة جدا لأنها عبارات تهتم بوصف مواقف محددة تماما . وما ليس واضحا في لحظة واحدة هو ما يتعلق بوصفه عبارة معينة أو هو التحليل الصحيح للفعل للقضايا الأولية . وعلى الفيلسوف أن يثبتنا بذلك . لأن هذه هي مهمته .

أما الجزء الثانى من كتاب بيتشر فهو شرح وتفسير للبحوث الفلسفية . وهذه البحوث هي الكتاب الهام الثانى الذى يتضمن أغلب آراء وتجنشتاين الفلسفية . وعندما انتهى وتجنشتاين من تأليف البحث المنطقي الفلسفى كان يعتقد أنه أتم حل كل مشاكل الفلسفة . ومع هذا فهو يرى أن ثمة مهناما أخرى للفلسفة وهي أن يحاول النقد الفعل للإنكار .

ولذلك يخضع وتجنشتاين فكرة التحليل لنقد عنيف في الأبحاث الفلسفية . لقد سبق أن أخذ وتجنشتاين بالمبدأ القائل بأن القضية تنحل الى قضايا أكثر بساطة تعبر عما تمنيه القضية الأصلية . ويؤدى عملية التحليل الى وضوح معنى القضية . أما في الأبحاث الفلسفية فهو يتعرض

لنقد هذه النظرية • ويتحقق وتجنشتاين خاصة من خطأ الفلاسفة حين يحاولون الكلام عن الأشياء منفصلة عن كل سياق • وحين يعملون الى التفكير فيها بالفاظ مطلقة • وإذا كان وتجنشتاين قد أبى الاعتراف بوجود المفصلة في البحث المنطقي الفلسفي فإنه هنا في الإبحاث الفلسفية يقرر أن الفلسفة تبدأ فعلا بالمفصلة •

والفلسفة هي في النهاية معركة ضد انجذاب العقل تحت تأثير اللغة • إنها حرب ضد السحر الذي تحدثه فينا أشكال التعبير • وقد يقع الفلاسفة في فهم خاطيء للغة مما ينشأ عنه نوع من الحيرة الشديدة • ولعل مصدر الخطأ الأكبر في إساءة الفلاسفة لتفسير اللغة هو تطلعهم القوي نحو الوحدة • فهم يميلون الى الأخذ بالصور على نحو جنبي حينما تتجسد في لغة عادية • وهم يجنحون نحو دفع التماثلات الى حد كبير • وحينما يصلون الى ذلك الحد يقعون في ورطات كثيرة • فمن المؤكد أن الصور تنشأ من تطبيقها تطبيقا سيئا • ويكون التطبيق السييء عادة نتيجة لأخذ الصور مأخذا جديا أكثر مما يلزم ولدفع التماثلات أو النماذج دفعا بعيد المدى •

وتعد جميع القضايا دالات صدق للقضايا الأولية • وهي قضايا وصفية لمواقف أكثر أو أقل تعقيدا • ولهذا يعبر وتجنشتاين بقوله : الصيغة العامة للقضية هي ، هذا هو حال الأشياء • والواقع أن رغبتنا في الوحدة لا تتعلق باللغة وحدها • ذلك أننا نتوسم شيئا مشتركا بين جميع الحيول وبين كل المناضد وبين كل الرجال وبين كل الألعاب وبين كل الديانات وهكذا • وهذا ادعاء طبيعي • لأن فئة الحيول مثلا لا يمكن أن تكون مجرد مسألة شكل • ولا بد أن يكون لأعضائها من الحيول بعض الخصائص المشتركة مهما بلغ الاختلاف بينها • والا فلا يمكن أن نطلق عليها اسم الحصان • وهذه الخصائص المشتركة هي التي تنتهي ماهية ذلك النوع من الأشياء أي هي التي تنشئ الحصانية • ولما كان من الضروري انتماء كل شيء في الوجود الى نوع معين فمن الضروري أن يكون لكل شيء ماهية •

وينزع الناس نحو ماهيات الأشياء كما يتطلعون الى الوحدة • ويحاول وتجنشتاين اظهار ما في الاعتقاد في الماهيات من خطأ على الرغم من كونه حالة تجري مجرى العادة • وكما كانت عادة الفلاسفة أن يزعروا نحو التماثل والوحدة أخذ وتجنشتاين على عاتقه مهمة اكتشاف التنوع والتعدد • وفي رأيه انه يكفي أن ندرس مثلا أفرادا مختلفين ممن ينطبق

عليهم لفظ عام معين لنرى أنه لا يوجد شيء مشترك بينهم على الإطلاق .
وانظر الى الألعاب مثلا وتأمل ما اذا كان بينها شيء مشترك . ستجد
حينذاك أنه لا يوجد شيء مشترك بينها بقدر ما ستجد تماثلات وعلاقات
وجملة مناسل منها على ذلك النحو . ويكرر وتجشنتان حينئذ : لا تفكر
بل انظر . واذا أخضعنا أنفسنا لهذا المبدأ الثوري الذي يقره سنجد في
النهاية أن كل أنواع التشابه والتماثل قد اختفت .

ويوجه وتجشنتان ضربة ثانية الى « الماهوية » وهي الفلسفة التي
تري للأشياء ماهيات معينة بأن يقول ان الألفاظ تفشل في أن تكون ذات
لفظ محدد . كذلك تتعرض مجموعة الخصائص المرتبطة باللفظ للتغيير .
ولنأخذ مثلا لذلك بياض السكر . فكل أنواع السكر المكرر تكريرا كاملا
يبيضه اللون . وهذه إحدى الخصائص التي تنتمي الآن الى مجموعة
الخصائص السكرية . ولكن قد نكتشف في المستقبل نوعا جديدا من
المادة الخام وقد يتطور هذا النوع . أو لعلنا نكتشف عملية جديدة لتنقية
السكر وتكريره حتى يصير السكر المكرر أزرق اللون . حينئذ ستغير
مجموعة الخصائص وسيطرأ عليها تعديل ضروري .

ولما كانت اللغة مصدر سحر عقولنا فإن التسليم بالماهيات من شأنه
أن يصيب عقولنا بالعطب . لذلك ينبغي أن نسعى الى اقامة لغة جديدة
تحل محل اللغة العادية . وتعد الرياضيات بما لها من دلالات وقواعد
لغة جديدة . فهذه اللغة العملية لها دالات كثيرة هامة وهي لازمة للعلوم
والهندسة الصناعية والميكانيكا كما أنها تلعب دورا هاما في حياة كل يوم
وتعين على اجراء كل أنواع الاستدلال الضرورية . واذا قمنا بدراسة
من سحر اللغة .

لا بد ان يكون وراء الكلمات ووراء اللغة شيء ما . لا بد ان يكون ثمة
شيء وراء الدلذذات الهوائية أو العلامات الكتابية على الورق لكي تصبح
اللغة التي نتكلمها أو نكتبها شيئا حيا ولكي تصبح وسيلة الاتصال بيننا
مادة حية . المطلوب من ورائها هو الأنواع العديدة المختلفة للعمليات
والأفعال العقلية . وانظر الى أي م يتحدث أمامك . اذا أراد أن يقرر
أمر وأن يقول شيئا محددا عن أشياء معينة محددة فليس غاية أمره أن
يحرك شفتيه وان يردد أصواتا مختلفة . لا بد لمثل هذا الشخص أن
يعنى شيئا بهذه الأصوات .

إذا قال مثلا « الأسد موجود في المر » فلا بد أن يعنى بقول الأسد نوعا معينا من الحيوانات المفترسة وأن يعنى بقول المر مكانا معينا وهكذا والا فهو لم يفعل أكثر من اصدار سلسلة من الأصوات . إذا صدرت هذه الأصوات نفسها بتأثير الريح أو عن شخص يتكلم أثناء النوم فهي لا تنشئ قولا تقريرا . لهذا يقول رتجنشتاين انه يوجد نوع من الفكر بالضرورة وراء الكلمات . وإذا دلت هذه الكلمات على شيء بالنسبة الى السامع فمن الضروري ألا يكتفى السامع بأن يسمعها . بعض الجاهلين قد يفعل ذلك لأنه لا يسمع سوى أصوات . وهذه الأصوات لا تنبئه بشيء . لا . . بل لابد أن يفهم السامع الكلام وأن تدور بذهنه بعض العمليات نتيجة لذلك .

وهنا في الفصول النهائية من الأبحاث يعطى وتجنشتاين عناية خاصة لما يحدثه المعنى من الفعل العقلى ولما يحدثه الفهم من العمليات العقلية . وأحيانا يسلم وتجنشتاين في بعض الظروف بأن قصد الانسان لأن يعنى ما يقول هو حدث عقلى من الشيق أن نفرض أن هذا النوع الجديد من المعنى . . أعنى أننا حين نعنى شيئا معينا مثل « بكلمة أو عبارة س . . يكون ذلك حدثا عقليا أو فعلا عقليا على الشخص . والواقع أن الكلمات نفسها عديمة الحياة . فالكلمات التى تسمى أو تشير الى شيء مثلا لا تقيم علاقة فيما بينها وبين ما تشير اليه أو تسميه . لذلك من الضروري انشاء هذه العلاقة عن طريق الفعل العقلى الخاص بالمعنى . يريد المتكلم بكلامه أن يشير الى حالة ما . وهذا هو ما يخلق العلاقة بين الألفاظ وبين العالم .

ولا يمل وتجنشتاين من ترديد الاختلاف بين الكلمات وبين المعانى وحالات الفهم في أن الأخيرة تنسب الى أحداث عقلية خاصة . ويؤكد بيتشر أنه من الخطأ أن نقترح خضوع وتجنشتاين لمؤثرات معينة فى معالجته للفهم وللمعنى . لم يخضع وتجنشتاين لاعتبارات معينة خاصة بما هو عقلى أو خاصة بالعلاقة بين اللغة والفكر . لهذا لا يستحسن ربط تفكير وتجنشتاين حول هذه النقطة بأية فلسفة أخرى . من الجائز أن نجد لهذه العناصر ارتباطات معينة بتفكير وليام جيمس خاصة فيما يتعلق بالخصائص المشتركة التى سسبق أن أشرنا اليها . أما هنا فتفكير

وتجنشتاين ملتصق مباشرة بنظراته حول الموضوع على نحو ما شغل هو نفسه به وعلى نحو ما لمس هو نفسه نتائج تأملاته .

وكما يخص وتجنشتاين أواخر فصوله في البحث المنطقي الفلسفي بالتعريفات المشهدة نراه يخص أواخر فصوله في الأبحاث الفلسفية بالإحساسات والحواس . وكأنما يود دائما أن يزرع دعوس أفكاره في بطون الواقع الملموس عن طريق التعريفات المتشاهدة من ناحية وعن طريق الكلمات الحسية من ناحية أخرى .

ولذلك يقول بيتشر انه يوافق جيلبرت رابل على ما قاله من أن وتجنشتاين قد شغل نفسه أكثر من سواء بطبيعة الفلسفة ذاتها . بل يذهب هو نفسه الى أن وتجنشتاين كان أول فيلسوف صاحب وعى ذاتي مهني في التاريخ . ولعله يكون مستولا عن ظاهرة مؤداها أن فلاسفة اليوم أكثر يقظة عموما بشأن طبيعة المهمة الملقاة على عاتقهم مما كانوا في أى وقت مضى . وقد يكون هذا هو السبب في أنه لم يحاول تقديم التاليم بقدر ما حاول أن يقدم خبرته وفنه للمفكرين .

٢ - نقد ريتشى للوضعية المنطقية

كتب ريتشى الذي كان أستاذا للفلسفة بجامعة أدنبره في اسكوتلند بحنه في نقد الوضعية المنطقية سنة ١٩٣٧ . وفي تلك السنوات كانت الوضعية المنطقية تنتقل من جوها المدرسي المنحصر في حلقة فيينا وفي مدرستي لندن وأكسفورد لتتسع رقعتها في إنجلترا Wiener Kreis

بأكملها وفي أمريكا وفي ألمانيا وفي مصر . ولم تكن هذه الطائفة من الفلاسفة الذين يحملون اسم الوضعيين المنطقيين قد شكلت خطرا حقيقيا حينذاك على مذاهب الفكر الفلسفي الخالص ومدارسه . ولكنها كانت رغم ذلك قد لعبت دورا هاما في تاريخ الفكر وضمت إليها أسماء من أكبر المشتغلين بالعلوم والفلسفات .

وريتشى نفسه يبدأ كلامه حينذاك بقوله ان الوضعيين قد نصبوا أنفسهم نقادا هادمين حتى بالغوا في ذلك مبالغة شديدة . ويقرر أنهم قد أدوا بذلك فائدة جمة لكل أجواء الفكر الفلسفي حينما استطاعوا أن يقتلعوا الكثير من النظريات العائبة الطفيلية . غير أنهم كادوا يطيحون بكل شيء في الطريق . ولا يقل الوضعيون المتأخرون تأثيرا على الفلسفة

عن السابقين • فانهم اكتسبوا نفس القدرة على النقد الهدام خاصة وأنهم قد زدوا أنفسهم بأجهزة انذار عملية الى كل أصحاب المبادئ التي عارضوها •

وكان ظهور كتاب اللغة والصدق والمنطق الذي ألفه آير سنة ١٩٣٦ بمثابة المحرك الأساسي لكتابة هذا البحث الذي نعد فيه ريتشى مذاهب الوضعية المنطقية • وتمتاز ثقافة ريتشى بأنها علمية رياضية وأنه يستطيع أن يتعامل على نفس المستوى المنطقي الذي يستمسك الوضعيون بهراه • فهو مؤلف كتاب المنهج العلمي المعروف لدى دراسى المنطق العلمى • ويعلق فهو مؤلف كتاب المنهج العلمى Scientific Method المعروف لدى دراسى المنطق العلمى • ويعلق على كتاب آير بقوله انه يكفي لتصوير كل الأفكار المتعلقة بموضوع النقاش • واذا كان آير قد نجح في تقديم ادعاءاته النظرية بوضوح فقد نبت خطأ هذه الادعاءات نفس الوضوح • ولم يعد من المستغرب أن تكون النتائج المستقاة من هذه الادعاءات الاولى حاطة أيضا • ولما كان ريتشى من رجال العلم فقد آثر أن يكتفى بنقد القضايا العامة في سدهب الوضعية المنطقية وتطبيقها على نظرية العلوم •

ومزاعم هذه المدرسة منطقية وفقا لاسمها الذى أطلق عليها • ولا تعدو القضايا فى نظرها أن تكون اما قضايا وقائع أو فروضا علمية واما أن تكون تحصيل حاصل أو تعريفات • والا فهي خالية من المعنى أو مجرد عبارات لفظية مینافيزيقية • والطائفة الاولى هي وحدها ذات الدلالة لأنها تخبر بشيء عن العالم •

وتعد قضايا الطائفة الاولى تقريرا لأحداث الواقع التي يمكن تحقيقها بالتجربة • والا فهي ما يمكن استخراجه بالتحليل المنطقي الخالص دون أى تغيير فى المعنى - ويقال عن القضية انه قد تم تحقيقها بالتجربة عندما تشير أو تصف محتويات حسية فعلية أو ممكنة لتجربة أحد الناس بطريقة صحيحة • ولم يتحدد بوضوح من هو صاحب التجربة ... أو أحد الناس المعنيين أو أى شخص أو المتحدث نفسه • ويقول ريتشى انه ذكر كلمة أى شخص من كثرة ما راوده الشك فى أن أصحاب هذا المذهب انما يعنون دائما أنفسهم حينما يريدون الرجوع لأحد فى مقدار الصدق المتعلق بأى قضية • على أن آير يضع نفسه فى صعوبة كبيرة حينما يؤكد مذهبه فى التحقق • فهو يعترف (فى صفحة ١٣٥ من كتابه) بأن نفس الصيغة اللفظية قد تكون قضية واقعية وقد تكون أيضا تحصيل حاصل • واذا استعمل آير لنفسه أن يذكر مثل هذه الأقوال الاولى المربكة فسيكون من

الصعب الى حد الاستحالة بلوغ نتيجة ما فيما يسمى بالتحليل المنطقي
البحث للقضايا • بل سيكون مستحيلا تحقيق هذا التحليل المنطقي
الخالص بأي وجه من الوجوه •

أما عن الطائفة الثانية من القضايا وهي الحاسبة بقضايا تحصيل
الحاصل فهي قضايا تحليلية • ويعنى كونها تحليلية أنه يستحيل تقرير
نقيضها • ولهذا السبب عينه فهي لا تقرر واقعة ولا تنخبر عن أى أحداث •
واستخدامها الصحيح قاصر على اعتبارها تعريفات لمجرد تحديد الرموز
اللفوية المعادلة لسواها • وتحنوى الرياضيات على قضايا جميعها من هذا
النوع • فتعرف $2 + 2 = 4$ على نحو ما كيف يمكن استخدام هذه
الرموز 2 ، 4 • وتدعى الوضعية المنطقية أن كل قضايا الفلسفة يجب
أن تكون من هذا النوع • وسبب ذلك أن وظيفة الفلسفة هي القيام بتحليل
مثل هذه الأحكام عن طريق استبدالها بغيرها مما يكشف عن تكوينها
ودلالاتها ومقدار صحة كل منهما إذا كان لها تكوين ودلالة • فهناك قضايا
تحصيل حاصل في شكلها مثل قولنا « الشغل شغل Business is
Business » الذي يحمل دلالة شعورية وإن لم تكن لها دلالة حرفية •
وهذا ما ينكره آير •

وها هنا نجد أنفسنا أمام قضايا الطائفة الثالثة وهي قضايا
العبارات الميتافيزيقية اللفظية الحالية من المعنى • إذ تشير بعض القضايا
الواقعية المشهدة (Ostensible) أو التسببية بالقضايا الواقعية الى
وحدات وأشياء ليس من طبيعة وضعها أن تخضع للتجربة أو أن ترى
رؤية عينية كما لو كانت قد أقيمت منطقيا على عناصر من التجربة • ومثل
هذه القضايا المثبتة تسمى قضايا ميتافيزيقية أو خالية من المضمون •
وكلمة ميتافيزيقية هي كلمة فاسدة وسيئة الاستعمال لدى آير • لأنها
مجرد لافتة يضعها فوق كل ما يكره ولا يقربها اطلاقا مما يحب على الرغم
من أنها قد تنطبق عليها أيضا بنفس التساوى •

ويضع آير هذا التقسيم للقضايا كأساس منطقي لنظريته • وهذا
التقسيم هو الذى يميزه بصفة المنطقية من غيره من الوضعيين • لذلك
يبدأ ريتش بمناقشة هذا الأساس المنطقي الذى تبنى عليه جملة مواقف
هذه المدرسة الفلسفية • فيقول إنه قد يكون شيئا بسيطا ما يبدو من
الحل فى استخدام كلمة تحصيل حاصل ولكنه استخدام زائف ولا بد
من توضيحه • ذلك أن تحصيل الحاصل معناه أن يكون ثمة تعادل فى
الهويات • بل يجب أن يكون ذلك هو معناه مثل : $2 = 2$ أو الشغل

شغل . وإذا قصد بهذه العبارات شيء جاد كان بفريرها يفيد بأن الحدود أو الالفاظ أو الرموز المؤداة فيها يجب أن نهم وفقا للتعريف وليس وفقا للتشخيص . وينبى أن يؤخذ بهذا الفهم تبعاً للصرامة الضرورية فى أخذ الامور . إذ أن طرفى المعادلة $2 + 2 = 4$ ليس بينهما هوية . فالطرفان يحتويان على رموز متباينة ومتميزة . ويمكن أن يحل كل طرف محل الآخر بدون أى خطأ بالنسبة إلى جميع الأغراض الرياضية . فيمكننا أن نقول مثلا : خروفان وممرتان يكونان أربعة حيوانات طالما كان العدد وحده هو الذى يهنا فى حد ذاته وطالما كان فى امكاننا اغفال صفات هذه الحيوانات الخاصة كخراف أو كماعز .

وننتقل إلى نقطة أخرى أكثر أهمية . فكل ما يقوله الوضعيون المناطقة عن اللغة ينبى خاصة على نظرية المناطقة الرياضيون عن لغة الرياضيات . ويحتمل أن يكون ذلك رائعا فى نطاقه . ولكن هل يمكن أن تمتد هذه النظرية كىما نقوم بتطبيقها على كافة مجالات التخاطب بالغة أى عن طريق الرموز ؟

وإذا كان جائزا استبدال الرموز $2 + 2$ ، 4 أحدهما بالآخر بدون أى خطأ على الإطلاق وبدون أى اختلاف فى المعنى فى جميع القضايا الرياضية فذلك لأن استخدام هذه القضايا يعتمد كلية على صورة أو تكوين هذه القضايا ولا يعتمد إطلاقا على مادة هذه القضايا أو محتواها إذا كانت ذات مادة أو محتوى . أو بعبارة أخرى تستخدم قضايا الرياضة كتعريفات وحسب . أما فى اللغات العادية بما فى ذلك لغة العلوم غير الرياضية فلا يمكن تمييز مادة القضية من صورتها مقدما . لا يمكن عزل الكلام عن معناه سلفا . وحتى فى حالة امكان فصل المادة عن صورة القضية يتوزع اعتماد اللغة فى استخدامها على المادة وعلى الصورة فى القضية لأن الأحكام مادة بطبيعتها . هذه الأحكام تشير إلى ما هو موجود وليس حسبها أنها صورية مثل قضايا الرياضيات . ومن ثم فالتحولات المنطقية المشروعة التى يمكن تطبيقها توقف على العناصر اللغوية الصورية أو الخاصة بالبناء اللغوى ذاته . هذه العناصر هى التى يعبر عنها فى اللغة العادية بـ رموز مثل (و) ، (أو) ، (لم) ، (كل) ، (أحد) ، (بعض) . وهذه العناصر ذاتها تخضع لبعض التعديلات . فحين أقول (النيل نهر عظيم) لا تكون عبارتى مساوية تماما لقولى (ليس النيل نهرًا صغيرًا) . كذلك ليست عبارة (تقع أدنبره شمال لندن) مساوية تماما لعبارة (تقع لندن جنوب أدنبره) إلا لجرد استخدامات فنية معينة مثل قراءة الخريطة .

تساوى هذه العبارات محدد بالفرض الذى تستخدم فيه كما هو الأمر حين تنسب (أ ، ب) لكل من أدبره ولندن وحين تكون القضايا فعلا رياضية .

فيمكن استبدال الرموز اللغوية وتفسيرها بدون تغيير المعنى في حدود بسيطة جدا كما هو ملاحظ من الحقيقة المشهورة من أن بل لعه تمتلك بعض ألفاظ وعبارات لا يمكن ترجمتها إلى لغة أجنبية . ويعطى تاريخ وتقاليد كل شعب لفته طابعا معينا لما تسبغ على رموز تلك اللغة معاني مختلفة . فكل رموز وكل لغة ذات أرضية مفارقة لأرضية سواها .

وإذا اعترض قائل بأن ذلك يتدخل في العوامل اللغوية العاطفية أو الشعورية وحدها ولا يؤثر على استخدام اللغة العلمى المشروع ... إذا قال ذلك معترض اجابه ريتش بأن بعض العبارات الفنية الدقيقة تصطبغ بالتعويى الذى تتداولها رغم ما فيها من حبكة ورغم استعمالها المحدد . خذ لذلك مثلا عبارة فضائيه مثل : « ليس ما قاله الجندي مقنعا » ... فهذه العبارة فنية تستخدم لأداء معنى فنى محدد ولا ترمى إلى الإثارة أو تحريك المواطن وإنما يقصد بها عادة عكس ذلك فى المحاكم الانجليزية . ولو أنك ترجمتها إلى اللغة الفرنسية لوجدت صعوبة شديدة لأن كل شيء مفتح فى المحاكم الفرنسية . وإذا ترجمتها إلى الألمانية لكانت اهانة للجيش الألمانى .

بل حتى إذا أثارت اللغة المواطن ... كيف أو لماذا نزع أن التعبير أو إثارة المواطن هو بالضرورة غير مشروع ولا يتفق مع الاستخدام العلمى للغة ؟ إذا قلت عبارة تقريرية معينة أو نطقت بأحد الأحكام :

(أولا) : كانت لك رغبة .

(ثانيا) : فى أن تحصل على موافقة سامميك .

ومعنى ذلك أن التعبير وإثارة المواطن هو أحد الوظائف الأساسية الهامة لكل تداول لغوى بين الناس ولو كانوا رياضيين أو مناطقة . وإذا لم يقصد الناس التعبير عن عواطفهم ما كان يخطر على بال أحد أن ينطق بكلمة . وتشغل المواطن جزءا كبيرا من المعنى شأن أى شيء آخر . من الجائز أن يعترض أحيانا أو دائما على المسائل العاطفية حينما توضع فى غير موضعها وحين لا يصحبها التوفيق . ولكن هذا لا يختلف كثيرا عن اعتراضنا على كل كذب أو على كل فهم خاطئ لما يقال . فالعاطفة صحيحة وتكون القضية صادقة إذا لا بست الوقائع وخاطئة أو خادعة حينما لا تلبس الوقائع .

إذا شئنا أن نعطي تعريفا عاما للغة جاز لنا أن نقول : اللغة ترمز مبدئيا الى وضع أو الى نموذج لسلوك المتحدث المتجه نحو الأشياء أو الأشخاص . ونستعمل بقصد تعديل الوضع أو السلوك الخاص بالآخرين أو الخاص به هو نفسه إن أمكن . وهذه الأوضاع أو أنواع السلوك هي تعبير خارجي عما هو عاطفة باطنة من نوع ما . ولعل الطلب يكون أكثر أولية بين أنواع القول من التقرير . ولكن نعني رموز اللغة في الخطوة التالية على خطوة الطلب الأولية بأن ترمز الى المظاهر التي ترمز هي أيضا بدورها الى الأشياء أو الى الأشخاص التي تتجه اليها مشاعر المتحدث أو أفكاره أو أفعاله . وينطبق هذا على كل أنواع اللغات .

أما اللغة الرياضية فهي الحالة المحددة التي تكون رموزها فارغة من كل مضمون مادي . تفرغ لغة الرياضيات من أي محتوى بقدر الامكان حتى يمكن تطبيقها على أي شيء عموما ولا تقبل التطبيق على شيء بالذات على الخصوص . وتقبل الألفاظ أو الحدود على الأصح استبدالها بغيرها دون أي خطأ إطلاقا في لغة الرياضيات فقط . والوضعيون المناطقة يعاملون الحالة المحددة معاملة الحالة النموذجية ويأخذون الوضع الخاص مأخذ الوضع المتميز . ويمكن توقع نتائج هذا التصرف بسهولة .

هذا الخطأ استطاع ويتسنى أن يكتشفه وأن يشير إليه من جانب المنطق . أما من جانب الوضعية في المذهب فالمسألة في رأيه أخطر من ذلك وأدهى . إذ يزعم آير أن كل قضية صائبة تقرر موادا جميعية عن الواقع . وتعاود هذه القضايا منطقيا قضايا أخرى لا تقرر شيئا سوى أن بعض المعطيات الحسية يمكن أن تخضع أو نخضع فعلا للتجربة في ظروف معينة . أو تعاود هذه القضايا منطقيا قضايا أخرى يمكن تحويلها الى هذا النوع المذكور من القضايا الذي لا يقرر شيئا سوى أن بعض المعطيات الحسية يمكن أن تخضع أو نخضع فعلا للتجربة في ظروف معينة . وهذا يعني أن آير وأشبهائه من الوضعيين قد أصبحوا من أنصار الفينومينالية أي الفلسفة المظهرية . (هذه الفلسفة شيء آخر سوى الفينومينولوجي أو فلسفة الظاهريات أو الظاهرية) فأهم ما يزعمه المظهريون هو أن القضايا التي يكرهونها لا يمكن تحويلها وتصبح من ثم غير صحيحة . أما القضايا التي يؤمنون بها فيهم فأنهم يعاملونها باهتمام كبير . ويقول ريتش أنه يشك في أن تغفل أي قضية من محاكماتهم القاسية بغير لعنات .

خذ أي قانون علمي عادي مثل : « درجة غليان البنول هي ٨٠°ر »

مثوية • هذا القانون هو بلا شك تعميم تجريبي من التجربة ويمكن أن يتحقق منه (وفقا للاستخدام العلمي للكلمة تحقق وليس بالضرورة وفقا لاستخدامها الوضعي) أى شخص مـى أى يوم عندما تنوافر له الأجهزة الضرورية والمعرفة والمهارة الضروريتين من أجل استخدام الأجهزة على الوجه المناسب •

وأطرف شيء فى هذا المثل الذى يضربه ريتشى هو مقدار ما فيه من جدية وإقناع على الرغم من طوله • ولذلك أذكره بحذافيره لأهميته فى تصوير المشكلة • فلو تصورنا مثلاً مدى البراعة التى كان يتمتع بها أرسطو وأرسيميدس والتى تميز براعتنا - أنت وأنا - فهما لم يكونا قادرين على استخدام الأجهزة كما ينبغى ولم يكونا على إحاطة ضرورية كافية • ولذلك ما كانا يستطيعان معرفة ذلك القانون • ومهما كانت براعة روبنسون كروزو ومعرفته فى جزيرته فهو لم يكن قادرا على استخلاص ذلك القانون • وحتى لو توافرت له المواد الخام الضرورية فى جزيرته وحتى لو عاش طويلا بمافيه الكفاية وعمل عملا جادا مجهدا فقد نطن أنه سيكون قادرا على إتمام الموضوع • فليس عليه أن يصنع الزجاج فقط وأن يدع الأجهزة تنفجر (وان كان ذلك يسيرا اذا عرفت كيف يتم ذلك) وانما يجب عليه أن يخترع ميزان الحرارة والبارومتر • وكان عليه أن يعيد تجاربه واختباراته من أجل تحسين صناعته ثم عليه أن يعلن اكتشافه • وفى النهاية كان عليه أن يعد مادة البترول ••

أنت وأنا نستطيع اليوم أن نشترى البترول واثقين من معرفة عمال المناجم والمصانع وخبرتهم والأجهزة التى تزودوا بها فى عملهم • وسنكون واثقين أيضا من الكيميائيين الذين أشرفوا على تكرير البترول وإعداده ومن العمال الذين يقومون بتعبئة البترول فى الزجاجات ويضعون عليها نوعها • ويمكن أن ننق فى ذلك كله أو نقوم نحن أنفسنا بتفصيله • وسنشترى أيضا ميزان الحرارة وسننق أيضا فى صناعته • على أى حال يمكن الحصول أو الإشراف على صناعة ترمومتر يكسب ثقتنا • وعند القراءة يمكن الاعتماد على قراءتنا مقرونة بقراءات الآخرين الى جانبنا من أجل الدقة اللازمة • وآخر مرحلة من كل هذه العمليات هى وضع الأجهزة وتبخير البترول • ولن تتمكن من قراءة ميزان الحرارة فى تسع حالات من عشرة عندما يبلغ الدرجة المحددة لفلينان وهى ٨٠.٤ مئوية ولكننا سنرى العلامة القضيية وهى تتوقف فى أى موضع آخر • ويمكن الاعتماد على التجارب الواردة فى كتب العلوم بعد العمليات الطويلة والاختبارات العديدة • وقد تهب عاصفة أثناء تجربتنا للعملية فإذا

بالعلامة الفضية تتغير تغيراً سريعاً لأن الحرارة لن تقف على وضع معين .
وعليها عندئذ أن نعيد كل شيء من جديد .

وقد يتصور الوضعيون أن كل ما يتطلبه مثل هذا القانون أن نقرأ اسم البترول على الزجاجاة وأن نرى العلامة الفضية تملأ إلى رقم ٨٠ر٤ مئوية على المعيار . لو كان الأمر كذلك لصح اعتبار تقريرنا أن البترول يملأ عند درجة ٨٠ر٤ مئوية مجرد تحصيل حاصل . فالاسم على الزجاجاة هو رمز وحسب وكذلك المقياس المرسوم على ميزان الحرارة هو مجموعة رموز . وإذا لم تتدخل عوامل أخرى أمكننا أن نقول تعريفاً للبترول مؤداه أنه المادة التي تملأ عند درجة ٨٠ر٤ مئوية كما هو مبين من موضع العلامة الفضية على هذا المقياس أو ذاك . أو أن نقول تعريفاً مؤداه أن دلالة ٨٠ر٤ هو أنها تلتقي مع درجة حرارة بخار غليان البترول .

هناك قدر من الصدق في قولنا إن القانون يفهم موقف التعريف كما يرى من نتيجة تجربة سلبية . افترض أن درجة الحرارة كانت ٦٠ مئوية عند بدء التبخير ثم ارتفعت تدريجياً بهلواء إلى النهاية حتى بلغت ١٢٠ مئوية . فهل يصح عندئذ افتراض خطأ القانون ؟ لا بالطبع . سوف أفسر ذلك بأن المواد الموجودة في الزجاجاة لم تكن من البترول وأن النفس حصل من الباعة أو العمال . على أي حال لا يصح أن نستخلص من ذلك أن القانون مجرد تحصيل حاصل . فلسنا نشتغل هنا بحدود رياضية يمكن اختراعها وتعريفها وفقاً لأرادتنا . بل نحن نشتغل هنا بحدود قصدنا أن نصف بها وحدات طبيعية وإجراءات عملية مستقلة تماماً عن الإرادة الإنسانية . قد يكون جزءاً من تعريف البترول أنه يملأ في درجة ٨٠ر٤ مئوية . ولكنها جزء وحسب . إذ لا يوجد تعريف كامل للبترول . ولا بد أن يطرا شيء ما دائماً على أعدادنا . بل أكثر من ذلك أننا قد نكتشف مادة أخرى تملأ في درجة ٨٠ر٤ مئوية مما يستدعي تغيير التعريف .

ويمكن لبعض الأغراض المعينة معاملة القوانين العلمية بوصفها معادلة للتعريفات . وهي عندئذ ليست صادقة أو كاذبة على وجه التحديد وليست قابلة لأن تنقلب رأساً على عقب عند الملاحظة . أما التعريف في حد ذاته فمن الجائز أن يصير غير صالح للاستعمال وينبني حينذاك إسقاطه وإحلال تعريف آخر محله . وليس هناك ما يمنع أن تستخدم نفس هذه الصيغة التي تجرى مجرى التعريف كمجرد تلخيص في مجالات أخرى لما حدث بالفعل . فكل تعميم هو في نفس الوقت تلخيص لأحداث الماضي ومنهج لتعريف الألفاظ والحدود للاستعمال في المستقبل . وكلا الوظيفتين

متميزتان ولكن مترابطتان • ويجب فحص قضايا العلوم الطبيعية نفسها لمعرفة كيفية استخدامها الحاضر • ولا شك في أنها غلطة خطيرة أن يعتقد البعض في أنها تشبه قضايا الرياضيات •

ونعود الآن إلى موضوع المنطق فيقول ريتش إنه من المؤكد أن التحقق من تعميم بسيط واضح مثل درجة غليان المادة على جانب كبير من التعقيد • ولا يكفي أن نخفف من أحبالنا بأن نقول عنه في بساطة إنه « تجربة الملاحظ لمعطيات حسية معينة في ظروف معينة » • لا شك في وجود بعض المعطيات الحسية الدقيقة التي تحقق انعاون وتثبتته إذا كانت من نوع معين وترفضه إذا كان من نوع آخر • ولكن هذه المعطيات الحسية الدقيقة قليلة جدا في هذا الصدد ولا معنى لها إذا انفصلت عن هذا الكيان الموضوعي •

وهكذا فالأمر بهذا الصدد معقد تعقيدا شديدا ويحتاج إلى سرد طويل • ويوجد وراء مثل هذا القانون بناء شاسع من الجهود البشرية ومن التجارب وجهد كبير متعاون وخبرة أجيال طويلة وتجاربها • وقد اشتغل بهذه المسائل علماء لا حصر لهم من أجل توفير المعرفة التي نحتاجها • وتعاون في تكوين هذه الخبرات عمال من مختلف البقاع بعضهم يشتغل بالتعددين وبعضهم يعمل في صناعة الزجاج وفي استخراج الفحم • وإذا شئنا أن نعتبر هذا القانون عن الغليان متوقفا على ترجمته في ألفاظ تخص تجربة رجل واحد فسنكون قد ارتكبنا خطأ كبيرا • وإذا شئنا الترفق بهذا الرجل قلنا إن أمره معقد شاق وإذا صدقنا مع أنفسنا ومع الواقع قلنا إن مهمته مستحيلة •

هل من الممكن ترجمة الجهد الإنساني المتآزر إلى معطيات حسية ؟
وإذا كان ذلك ممكنا ••• فمن هو صاحب هذه المعطيات الحسية ؟

لا توجد قضية من قضايا العلم الطبيعي تصنف أو تشير إشارة مباشرة إلى معطى مباشر من معطيات التجربة الحسية • إنها تشير إلى الخصائص العامة وإلى العلاقات القائمة بين الأشياء وفتات المعطيات الحسية الطبيعية • ويكفي أن نلقى نظرة عابرة إلى أي كتاب في مبادئ العلوم كي نتحقق من ذلك • ولا تعدو فتات المعطيات الحسية التي يشيرون إليها عادة أن تكون ذات طابع اتفاقي عال دقيق يطلق عليه ادنجنون اسم « قراءة المؤشر » على نحو ما يحدث في المقاييس والعدادات • ولا تعدو وظيفة المعطى الحسى أن رمزية بحتة • وليست شيئا في ذاتها • تعمل المعطيات على الرمز إلى علاقات سببية فيما بين الأشياء الطبيعية أو ترمز خصوصا

الى العمليات التي ينفذها الملاحظ في الأشياء الطبيعية • والمسمى بالملاحظ في المناقشات الفلسفية هو في الواقع المنفذ أو المشرف على ادارة العمليات كما ينبغي أن يوصف •

ولم يحدث إطلاقاً أن أحدا قام بتحويل قضية علمية الى قضايا تشير الى المعطيات القائمة بالفعل أو الممكنة الوقوع بالفصل أو الى مضمون التجربة الحسية • واعتاد الوضعيون أن يخفوا هذا القشل وراء ضباب من العبارات مثل « الشروط أو الظروف الضرورية للملاحظة » أو مثل « الأشكال المنطقية للمعطيات الحسية » • وتظل كل هذه المسميات مثل : الشروط – الملاحظ شخصياً – سبب البناء المنطقي ... تظل كلها بدون أى شرح • فالأبنية المنطقية أو الأشكال المنطقية لم تتكون في أى حالة • كل ما قيل لنا هو أن ذلك ممكن فعلاً • ولا شك في أن تقدير الوضعيين أو المظهرين لعملية التحقق العلمي هو مجرد أسطورة أو اذا شئنا ضرب من الميغافيزيقا الفاسدة •

ولم يكن العلم الطبيعي كما حدده الباحثون المختصون وضعياً قط • ليس الوضعيون سوى بعض النقاد الجالسين في حجراتهم أو بعض المشتغلين بالرياضيات • وقد أكد مايرسون ذلك في مناقشته للموضوع • ولم يأخذ العلم سبيله الحالى استجابة لرأى مايرسون ولم يمس الباحثون في طريقه استماعاً لرأيه • ولم يكن العلم ليمضى في طريق آخر استجابة للضرورة التي يفرضها الوضعيون • ذلك أن العلم هو ما قام به الباحثون فعلاً ولا يعرف معنى كلمة «ينبغي» التي ينادون بها • وقد أشار هوايتيد الى ذلك في « مخاطر الأفكار » حين قال انه لو كان الباحثون وضعيين لما أتموا ما قاموا باستكمالهم من الاكتشافات • فالعلم قد قام أساساً على اعتقاد شبه ميتافيزيقى بوجود عمليات سببية تتفاعل في العالم الطبيعي دون أن تتكون بأكملها من معطيات حسية • وقد يتسبب هذا الاعتقاد في بعض الصعوبات ولكن اهماله يؤدي الى صعوبات أشد وأسوأ من ذلك بكثير •

ويمكن من تم أن نقول (أولاً) ان المعطيات الحسية الممكنة هي لا شيء اذا لم تتوافر وسائل تحويلها الى معطيات فعلية • وما يمكن أن يقوم بتحويلها الى معطيات حسية لا يمكن أن يكون مجموعة معطيات أخرى الا اذا أسبقنا على المعطيات صفات ميتافيزيقية • (ثانياً) كي يسلا الوضعيون العالم الذي خلقوه أرادوا استخلاص أبنية وأشكال منطقيه من المعطيات الحسية • ولكن ليست هذه نفسها معطيات • فالفرض أن توافر

النظرية التي تزعم أن وحدات العلوم هي أشكال منطقية مستخلصة من المعطيات الحسية المفروض أن توافر مثل هذه النظرية جسرا بين التجربة المباشرة والنظرية العلمية . ولكن وحدات العلوم ليست شيئا آخر سوى معطيات الحس . وهذا هو ما لا تحتمله نظرية الوضعيين ، وكأنهم يستنتجون إلى معطيات فعلية حين تشير امكانية صحة هذه المعطيات إلى إشارة محجوبة إلى ما ليس معطى من معطيات الحس الفعلية . (ثالثا) يلاحظ أن بعض علماء النفس مثل كاتس في كتابه عن عالم الألوان قد اكتشفوا صعوبة تحديد خصائص المعطى الحسى المباشر تحديدا قاطعا .

ولا شك أن هناك صعوبات تواجه كل نظرية تتعرض للعلاقة بين التجربة الحسية وبين ما نسميه بالعالم الحقيقى . والوضعيون المناطقة لا يأتون بجديد حين يتوسمون الخطأ فى كل شيء ولكنهم يفشلون حقاً حين يهتمون ما هو صحيح . وقد يبتنى العالم من معطيات الحس إذا كانت دائما موجودة بالفعل . والا فلاشك فى أنه يبتنى من معطيات الحس وأشياء أخرى مما ليس من معطيات الحس . وأكبر الخطأ فى نظرية القضية لدى الوضعيين المناطقة هو أنهم استلهموا مبادئ الرياضيات فى النسج على منوالها حيثما لا موجب على الإطلاق .

ويقول ريتشى إن خطأ الوضعية المنطقية ناشئ من بناء أفكارهم على سوء فهم لطبيعة البحث العلمى . وينشأ خطاهم أيضا من ارتباطهم بنظريات الفلسفات المظهرية (الفيتومينالية) . فمن المسلم به أن العلم يتكون من جانبين : نظرى وعملى . وأهم هذين الجانبين هو الجانب النظرى الذى يدونه الباحثون فى كتبهم ويمكن نقده بعيدا عن الوقائع . ولكن لم يتذكر أحد أن كل أحكام وعبارات النظرية هي مجرد تشبيهات . وبعض التشبيهات ردىء عادة وبعضه حسن . ويعين بعضه على تعاقل المعرفة ولا يعين بعضه الآخر على شيء من ذلك . وذلك فضلا عما فى هذه التشبيهات من صلق أو من خطأ . وزعموا رغم ذلك أن الوقائع هي مجرد وقائع من المعطيات الحسية الممكنة أو الفعلية .

على أى حال ليس من السهل وضع العبارة السليمة أو القضية الصحيحة . وكل ما ينشأ عن أعمالنا هو أحد ما يكون التقريب . والعلم لا يعدو أن يكون ما يفعله الأشخاص المدربون فى حقل العلوم . ويتكون التدريب العلمى من اكتساب المهارة الفنية وإتقان الحرفة مع الإحاطة بما يفعله الآخرون وما يفعلونه أيضا بواسطة وسائل فنية وأدوات صناعية مشابهة . وليس من اليسير تمييز وقائع العلم من النظريات لأن تأكيد

هذه الوقائع يعتمد على أدوات وأجهزة • ويعتمد بناء هذه الأدوات والأجهزة واستخدامها على النظرية • ولا شك أنه يمكن مع بعض التهاون اجراء تمييز بين أقل ما تتطلبه العمليات التجريبية من النظرية وبين النتائج المباشرة للعمليات • هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى يمكن أيضا التمييز بين المناهج وبين العمليات وبين النظرية أى الصياغة لرسم التخطيط التي تهدف الى التصميم الواسع بقدر ما يمكن • وهذه الرسوم التخطيطية المجردة هى التى يستحسن التعبير عنها بالصيغ الرياضية •

وتوجد بين العلماء الطبيعيين النظريين نزعات ذات طابع وضعى جزئى • فهؤلاء يقولون ان الصياغة النظرية تتطلب حدودا والفاظا يمكن ترجمة كل متغيراتها فى الصياغة النظرية الى متغيرات تقبل الملاحظة المباشرة باستخدام المفاهيم السديية مهما كانت تلك الألفاظ والحدود خالية من المعنى •

ولكن توجد أيضا نزعة أكثر قلما من السابقة ولا تزال شائعة بين الطبيعيين الذين يقومون بالتجارب وبين أصحاب التجارب فى حقل البيولوجى (علم الأحياء) • ووفقا لهذه النزعة تقام نماذج كصبيغ نظرية ويمكن فهم النماذج فى الفاظ وحدود ميكانيكية آلية أو ببنى هذه النماذج مجرد رسوم شكلية لوصف العلاقات الهندسية المقترضة • وللباحث التجريبى بلا شك خبرة رياضية عادة وان لم يكن ذا طبيعة رياضية • ولكن خبرته الرياضية أقرب الى الآلية •

• على أى حال يمكن القول بأنه بارع فى تداول الأشياء وأنه جمع من ثم الى تصوير العالم الخاص بالنظرية العلمية طبقا للمرتبات التى يشهدها فى عالم المحيط به • وقد أدت نزعة « إقامة النموذج » الى أخطاء جسيمة لأنها دفعت الناس الى الظن بأن الوحدات الدقيقة مثل الذرات والكهربات وما الى ذلك مزودة بنفس الخصائص المألوفة المشاهدة فى الأجهزة المتداولة وفى الأشياء المرتئية •

وقد استطاع العلماء أن يحدروا مثل هذه الأخطاء فى الأزمنة الأخيرة • وإذا كان الوضميون قد أفادوا فى نقد هذا الموقف فلا معنى ذلك أن يهمل كل شىء • اذ لم تعد العلوم الحديثة فى حاجة الى مثل هذا النقد الوضعى بعد أن صارت نظرياتها ذات صياغة دقيقة حلرة • وجود الغرض كما يقولون أفضل من اللشىء • وقد تطلبت الوضعية أكثر مما ينبغى وشاحت أن تفرض منهج المظهرية • ولذلك استحققت أن توقف عند الحد النقدي الساذج الذى ينبغى أن تلزمه • إما أن تفرض مبادئها

الخاطئة في المنطق على نظريات العلوم وعلى مفوماتها فهذا هو ما يفرضه العلم ذاته .

٤ - المنطق الحديث ومشاكل الوجود

ينتاب القلق معظم مجالات الفكر الحديث . والسبب في ذلك هو تفرع المشاكل المنطقية الى جملة مجالات الاختصاص الفلسفي . ونشأ عن ذلك أن تردد الكثيرون في قبول أبواب الفكر الفلسفي المعاصر على نحو ما ينبغي . وصاروا أقرب الى الاستجابة لأبسط ألوان التفكير الفلسفي الذي يعقدهم من الاحساس بمستولية الفكر الضخمة .

وقد شاء أحد المناطقة الكبار - ان لم يكن أكبر مناطقة العصر الحديث - أن يلمس مشاكل الفكر المعاصر من وجهة نظر المنطق . أعنى أنه شاء أن يقترب منها بالطريقة التي تلائم فكره وعمله ودون افساد لجوهر مهمته العلمية . هذا العالم المنطيق هو الاستاذ ويلارد فان أورمان كوين Willard Van Orman Quine وكتابه « من وجهة نظر منطقية » From a logical Point of View ويعالج كتابه مجموعة من القضايا والمسائل الهامة التي تشغل الرأي العلمي المعاصر . ويتدخل تدخل مباشر في عدد من الموضوعات التي تتطلب تعديل وجهات النظر في دراسة الفلسفة ومشاكلها .

نمقاله الأول يدور حول قضية الوجود ومقاله الثاني عن اثنين من معتقدات التجريبية . ومقاله الثالث موضوع تحت عنوان مشكلة المعنى في الدراسات اللغوية ويتعلق المقال الرابع بالهوية والانتكشاف أو المشهدية (Ostensibility-Ostension) والجوهر العاقل Hypostasis . أما المقال الخامس من الكتاب فيتعرض لموضوع أساسي هام هو الأسس الجديدة للمنطق الرياضي كما يتعرض المقال السادس للمنطق والتجسيم المادى للكليات . ثم يضع جملة ملاحظات حول نظرية المدلول reference (المدلول : هو الذي يلزم من العلم بشيء آخر العلم به - التعريفات للجرجاني) وحول موضوع المدلول والجهة في الحكم . وأخيرا يتكلم كوين في مقاله التاسع عن المعنى والاستدلال الوجودي .

وفان أورمان كوين هو أستاذ الفلسفة بجامعة هارفارد بأمريكا وأحد كبار المناطقة ان لم يكن أكبر مناطقة العصر الحديث . وعمله قائم

على أساس أكاديمي خالص . وهو يزاول بحوثه العلمية في جديّة وتحفظ . ولم يترك وظيفته كأستاذ كرسى في هارفارد الا سنة واحدة ليقيم بالتدريس أثناءها في أكسفورد بانجلترا . وأوقف كوين كل سنى حياته على دراسة المنطق وحده من بين جميع فروع الفلسفة . ولم يحاول قط أن يعالج أية مشكلة من المشاكل التي لا تتعلق بموضوعات عمله ودراسته .

ولذلك كثيرا ما يخيل الى كوين أن بعض دارسى المنطق لا يشغلون حقا بعلم المنطق . وهم يحتاجون من حين الى حين الى من يلفت نظرهم الى حقائق العلم الذى يريدون الانتماء اليه . ولذلك يؤلف كوين كتابه هذا تحت عنوان « من وجهة نظر المنطق » ليكون تعبيرا عن الاختصاص بالبحث فى هذا الفرع وليكون تدليلا على الحقائق من وجهة النظر هذه كيما لاتزوغ البصائر فى العصر الذى يخلط الناس فيه بين مهام المنطق ومهام غيره من أبواب البحث والنظر العقلى أو العلمى .

وليس هذا أول كتاب يصدره فان أورمان كوين . لقد ألف كتابا تحت عنوان « المنطق الرياضى » (١) حتى يعين على ربط الوضوح بالدقة وحتى يعمد الى وضع أسس المنطق الرياضى فى ثوب من الحيوية والإصالة التى لم يعهد لها علماء المنطق الحديث . والواقع أن النسق المنطقى المحدد فى هذا الكتاب يعين على متابعة هذا العلم لأدق معايير المنطق الرياضى . ويكشف أيضا عن مهارة فائقة فى البحث والتعبير مما .

ومن كتبه الهامة الجليلة «مناهج المنطق » (٢) الذى صدر فى لندن سنة ١٩٥٢ . وهو الكتاب الذى يعين على فهم التصورات التى يقوم عليها المنطق الصورى الحديث ويوفر الأدوات والوسائل التكنيكية لأداء عمليات الاستدلال والاستنباط . وهو يحدد فى هذا الكتاب بالذات مهمة المنطق الأساسية . ويوازن بين هذه المهمة وبين مهام العلوم . لذلك تراه يسدأ فيخص علم المنطق بتعريف بسيط هو البحث عن الحقيقة أو عن الصدق . ولا تتخطى صفة الصدق (المرتبط بالحقيقة) سوى بعض عبارات معينة . والبحث عن الحقيقة أو عن الصدق هو محاولة استبعاد العبارات أو التأكيدات الصحيحة أو الصادقة عن سواها أى عن العبارات الكاذبة .

وتبدأ المشكلة التى يتعرض لها كوين فى هذه الكتب عن الصدق والكذب والتى يريد أن يحدد مهمة علم المنطق بالنسبة إليها بالدراسات

Methods of Logic (١)

Mathematical Logic (٢)

التي قامت حول علاقة العبارة بالواقع • فكوين يريد أولا أن يعارض في نظرية وحدة التفكير التي كانت متداولة في أوائل القرن على أساس وحدة المناهج • وحينما قامت الوضعية المنطقية في فيينا لأول مرة على أثر ظهور كتابات وتجنشتاين ومور حاول كل من كارناب وهانز هان وريشنباخ ونويرات وموريتس وشليك أعضاء هذه المدرسة أن يصدروا مجلة المعرفة لتكون أداة تعريف بالحركة الوضعية بأكملها • ولكن فاينبرج مؤلف كتاب الوضعية المنطقية أكد جملة الفوارق الظاهرة بين مؤسسى المدرسة الأصلاء وبين أنصار مدرسة فيينا المتمسكين بالمنطق التجريبي •

وقد حاول بعض أنصار حلقة فيينا Der Wiener Kreis (أوضح مختصر عن حلقة فيينا هو الكتاب الذى ألفه فيكتور كرافت Victor Kraft الأستاذ في جامعة فيينا في ١٧٩ صفحة سنة ١٥٠) أن يحددوا معالم منهج النزعة الطبيعية في كل العلوم وأن يطبقوا منهج اتجاههم الفيزيكاى Physikalismus على كافة البحوث والدراسات في الاجتماع وعلم النفس والأحياء • لذلك نجد أن مدرسة فيينا قامت أساسا على اختلاف في المنهج وفى التفسير ولكنها فى الواقع تجمعت حول مفاهيم وضعية قاربت بين ميولها واهتماماتها المتباينة • فمنهم من اهتم خاصة بالعلوم اللغوية والسمية (السيماتيك Semantik) ومنهم من حاول إخضاع العلوم لمناهج علوم الطبيعة ومنهم من حاول هدم علوم الميتافيزيقا على أساس تشويه الظروف النفسية التى مر بها فلاسفة الميتافيزيقا ومنهم من اكتفى بالتحليل المنطقي • وتوزعت الوضعية المنطقية فى العالم توزيعا متقاربا مع ظروف العاملين فى هذا الحقل • فظهرت النزعة الذرية فى تقدير العبارات والجمل بانجلترا وتحولت بعد ذلك نحو التحليل المنطقي للقضايا • وكذلك ظهرت الاهتمامات اللغوية لدى كارناب وهانز هان بأمريكا ولدى استيكمولر (Stegmüller) بألمانيا (حاليا بجامعة انسبروك فى النمسا) أما التطبيق الموحد للمنهج الفيزيكاى أو الطبيعى فاستمر يؤيده بفرنسا الجنرال فويمه • وفى مصر حاول جون ويزدم الذى كان أستاذا بجامعة اسكندرية قبيل الحرب العالمية الثانية وأثناءها (حاليا فى جامعة كيمبريدج) أن يكشف الحالات النفسية التى تمهد لظهور أعراض الفكر الميتافيزيقي وأن يهاجم حقل البحث الميتافيزيقي بوصفه خرافة •

وكان وتجنشتاين من أوائل من حاولوا النظر فى شأن اللغة ببريطانيا بعد الحرب العالمية الأولى • وسعى لتحديد المقاييس التى تتأدى اللغة وفقا

لها أداء منطقيا سليما • فاللغة كي تتأدى أداء منطقيا سليما وفقا لنظريته يجب أن تكون قد تبلورت في أشكال وأبنية موحدة تتفق مع أشكال وأبنية الواقع الحقيقي • فهذا الشرط وحده يمكن التحقق من توافره أو عدم توافره ولكن لا يمكن تحديده في عبارات لغوية • ولذلك يضع زيجنشتاين هذا المبدأ العام (١٩١٢: ٤٠) في كتابه عن البحث المنطقي الفلسفي المشهور باسم تراكتا توس : « لا يمكن أن نعبر عما يمكننا أن نشير إليه » •

وقد تعرض هذا المبدأ لهجوم شديد على أساس عدم إمكان مقارنة القضايا المنطقية بما يجري في الحقيقة وإن كان في إمكاننا مقارنتها بقضايا منطقية أخرى •

والواقع أن هذه المنطقية بالذات هي نقطة الانفصال بين جملة المذاهب • من هنا يبدأ الخلاف الذي يؤدي الى تشعب المواقف الفلسفية وانقسام النظريات المنطقية • والمشكلة الحقيقية هاهنا هي ما إذا كان علم المنطق فرعاً من نظرية المعرفة أو ما إذا كان بالضرورة مرتبطاً بعلم الوجود • أعني أننا نشعر عادة بالاحتياج الى مادة حقيقية حينما نقبل على استخدام القضايا • إن عاجلاً أو آجلاً سيجد الإنسان نفسه مطالباً بالنظر في أمر علاقة ما يقوله بما يراه • والمنطق قد يرى أن مهمته الأساسية هي دراسة الطريقة التي تمتلئ القضايا على ضوئها بالمعطيات ودراسة كيفية تسلسل هذه القضايا فيما بينها • وحتى عندما تتعرض هذه القضايا لمعطيات حسية ذات اتصال بمسائل احتكاك الذات بالموضوعات الخارجية من وجهة نظر نظرية المعرفة فإن المنطق لا يشغل نفسه بالاتساق والتوفيق الداخلي بين تلك العمليات في حد ذاتها مستقلة عن علاقاتها بالأشياء من حيث هي أشياء • وهذا هو ما يفصل علم المنطق عن نظرية المعرفة (١) •

أما كوين فلا يكتفى بفصل المنطق عن المعرفة على نحو ما سبق أن بينا • إنه يقول صراحة بأن المنطق لا يتفصل إطلاقاً عن علم الوجود • لا يتقيد المنطق في نظره بنظرية المعرفة بقدر ما يتقيد بعلم الوجود • ولذلك فإن عملياته لا تتملى أساساً بمعطيات الحس وإنما بمؤدييات قيم الصدق • وهذه القيم هي التي تنقذ علم المنطق من الانشقاق الشديد بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية • وحينما يضع المنطق قيما

(١) جان بياجيه : بحث في المنطق ص ٥ وما بعدها •

تنشأ من ناحيتين يعرفهما كل مشغول بالمنطق وهما : التعارض بين التحليل والتركيبى وآثار النزعة العلمية الطبيعية التي تفرض وسائل التحكم فى المراتب • وكتلتها من الاوضاع المشينة فى المنطق •

ونشأ عن تورط الوضعيين فى المسائل المعرفية الخالصة أن ظهرت نظرية المجاوبات (The Correspondence Theory) للمصدق كصدى لأراء وتجشنتين • وقد أوضح هذه النظرية آير فى كتابه عن أسس المعرفة التجريبية •

وساند هذه النظرية عدد من أنصار الواقعية فضلا عن معظم أنصار الوضعية التجريبية • ويشير آير فى كلامه عن هذه النظرية إلى أنه من الضرورى تحديد معنى الجمل التى تفصح عنها القضايا المستخدمة فى العمليات المنطقية بواسطة مدلول الجمل التى تختص بالمعطيات الحسية • وعندما تختص جملة بفض المعطى الحسى يمكنها حينذاك فقط أن تحدد معناها وفقا لمدلول الواقع (١) •

ومما هو جدير بالذكر أن راسل لم يوافق فى مقدمته لكتاب التراكتاتوس الذى وضعه وتجشنتين على هذه النظرية • فهو صاحب نظرية الأوصاف Descriptions • وهى نظرية أخرى تهدف إلى نفس الغرض المعرفى وإن اختلفت فى وسائلها • ورفض كارناب من جهة أخرى أن تكون إبنية الدلالات اللغوية مجرد مقابلات أو مجاوبات لعالم تقديرى ممكن • انه يصر على تحديد صياغة تعبيرية وتكوينات لغوية تضبط أوجه التقابل والتجاوب بين الأنشكال اللغوية وحقائق الواقع • ويستخدم من ثم طريقين أولهما الحالة الوصفية وثانيهما المستويات المحددة • ويقول كارناب انه شخصيا لا يخشى اطلاقا بعد استخدام هذين الطريقين من أى خطر على الكلام عن القضايا وعن فئات القضايا • ولكن لابد رغم ذلك من الاحتراس من التجسيد ومن الاسناد إلى جوهر عاقل فى معالجة القضايا • أو بعبارة أخرى يجب الاحتراس من أن نعزو إلى القضايا ما يصح أن يعزى فقط إلى الأشياء (٢) (ص ٧١ من كتاب الأسس المنطقية للاحتيال تأليف رودلف كارناب)

Rudolf Carnap: Logical Foundations of Probability

(١) آير : أسس المعرفة التجريبية ص ١٠٩ - ١١٠
Ayer : Foundations of Empirical knowledge

(٢) كارناب : الأسس المنطقية للاحتيال ص ٧١ •
Rudolf Carnap : Logical Foundation of Probability

وبياجيه استاذ علم النفس بالسوربون ومؤلف كتاب نظرية المعرفة الناميلية لا يعارض الموقف الاصيل الذى ايدته كوين • وهو على الرغم من اشتغاله أساسا بنظرية المعرفة من جملة وجوها المعرفة : الرياضية والعلمية والنفسية لا يفرض على علم المنطق أن يتصرف عن موقفه الذى ينتمى اليه فى طبيعته • لذلك نجد بياجيه يفسر فى كتابه عن المنطق (Traité de Logique ص ٨ باريس سنة ١٩٤٩) الى هذه الاتجاهات فيقول ان الاسمين المنتسبين الى مدرسة فيينا (نلاحظ أن بياجيه يطلق اسم Nominalistes على حلقة فيينا) يتمسكون بتكوينات صورية أساسية فى المنطق بوصفها بناء مثاليا أو مرسوم التخطيط • ولكنها رغم ذلك ذات تحولات يمكن الاستحواذ عليها عن طريق حساب يشبه حساب التماثل فيما يبرزه من تهريرات عملية • ووجه النظر هذه فى رأى بياجيه (١) تتعلق بمسائل المنطق المعرفية دون أن تمس عملياته الإدائية •

ولهذا يرفض كوين ثانيا أن يأخذ بمثل هذه النظريات الضيقة الأفق على أساس أن اللغة ذات طبيعة اجتماعية • ويكشف كوين طبيعة اللغة الاجتماعية من حيث أنه لا يمكن ضبط الدلالات اللفظية وحصرها فى أشخاص أو أشياء أو وقائع بعينها • وكل عبارة قابلة لأن تحمل معنى آخر اذا تغيرت ظروف المنطق بها • فمثلا ضمير « أنا » يتغير بتغير المتحدث وكذلك ظروف الزمان والمكان • ولهذا لا تكاد نلتقط بعبارة مثل « اننى أمسك بقلمى الآن فى يدي » حتى نلجأ الى جملة من التجارب الأخرى كي نتحقق من صحتها • ويتطلب الوصل بين هذه العبارة نفسها وبين كل تلك التجارب التى يمكن التحقق من صحتها عن طريقها الرجوع الى المبادئ العامة الرئيسية داخل النسق المفرد لهذه العبارة • وهذا من شأنه أن يقللنا بعيدا عن الأفق الذى تدور بداخله دلالات هذه العبارة رغم أننا كنا نعتقد فى اقتراحها من مجال المعاينة المباشرة • وهذا معناه باختصار أن اقرب العبارات الى المعاينة المباشرة تتطلب المرور بأنظمة كثيرة قبل التحقق من الصحة أو الخطأ الخاصة بها •

ولهذا يصوب كوين ثالثا نقده نحو الوضعيات التجريبية فى كتابه المسمى « من وجهة نظر المنطق » لاعتمادها على معتقدات :

١ - أول هذه المعتقدات هو الانسطار الشديد بين الحقائق التحليلية

Traité de Logique par Piaget

(١) ساجيه : بحث فى المنطق ص ٨

والحقائق التركييبية ، والحقائق التحليلية هي الحقائق المزروعة في المعاني المستقلة عن الواقع أما الحقائق التركييبية فهي المزروعة في الواقع . وقد تجلت ظلال هذا الاستطار في تفرقه « كانط » المشهورة بين التحليل والتركييب لدى هيوم ولدى ليننتس قبل ذلك . تجلت هذه الظلال لدى هيوم في تفرقه بين علاقات الافكار وبين أحداث الواقع كما تجلت لدى ليننتس في تفرقه بين حقائق العقل وحقائق الواقع . أما « كانط » نفسه فقد أراد أن يقول أن العبارة تكون تحليلية حينما تكون صحيحة (صادقة) من حيث معناها مستقلة عن الواقع .

ولا بد أن نحذر الخلط بين المعنى وبين الاسم في القضايا التحليلية . ويصور المثل الذي سبق أن قدمه لنا فريجه (عالم رياضى منطقى ألماني ١٨٤٨ - ١٩٢٥) عن « نجم السماء » و « نجم الصباح » أنه في إمكان الحدود (الألفاظ والتعابير) أن تعطى أسماء لنفس الشيء وإن اختلفت معانيه . ويعطى مثلاً لذلك الموقف أيضاً رسل في قوله « سكوت » و « مؤلف ويفرل » . ولا تقل أهمية التفرقة بين المعنى والتسمية في مجال الحدود المجردة عنها في مجال المجسّدات المائلة بالفعل . فالرقم « ٩ » و « عدد الأفلاك » يطلقان على نفس الشيء وعلى نفس الوحدة المجردة وإن كان معناهما مختلفين . وهنا في هذه الأمثلة يتطلب الأمر ملاحظات فلكية وليست مجرد تفكير حول المعاني من أجل تحديد الهوية (أن تكون هي هي) في الوحدة المشار إليها .

وتتكون الأمثلة السابقة من حدود مفردة : عينية ومجردة . أما فيما يتعلق بالحدود العامة أو المجمولات فالأمر مختلف بعض الشيء ولكنه متواز مع ذلك الوضع . إذ تشير الحدود المفردة في معناها الى تسمية وحدة عينية أو مجردة بينما لا تشير الحدود العامة الى مثل ذلك . ولكن تصدق الحدود العامة عن وحدة ما أو عن كل واحد من كثير أو عن لا شيء إطلاقاً . وفتة كل الوحدات التي تصدق عنها الحدود العامة يطلق عليها اسم الماصدق . وبموازاة التعارض فيما بين معنى الحد المفرد والوحدة المسماة يجب أن نميز كذلك معنى الحد العام وما صدقه (أى ما يصدق عليه من التسميات أو الأشياء أو الأفراد) . ومن الجائز أن يتشابه الحدان العامان مثل « مخلوق ذو قلب » و « مخلوق ذو كليتين » مثلاً من حيث الماصدق ولكنهما يختلفان في المعنى .

وهنا نواجه أيضاً القضايا التحليلية فنجدتها تدخل في فئتين : الفئة الأولى وهي تسمى فئة صادقة منطقية مثل « لا رجل غير متزوج

متزوج • وأهم خاصية في قضايا هذه الفئة هو أنها صادقة كما هي وصادقة أيضا إذا حولنا أو بدلنا في تفسير كلمة «رجل» و «متزوج» • أو بعبارة أخرى هذه القضايا صادقة على نحو ما هي عليه وتظل صادقة مع كافة التفسيرات الجديدة لألفاظها • فإذا سلمنا بوجود قائمة من الجزئيات المنطقية مثل : لا - غير - إذا - إذن - و - لم - لن الخ ... مستظل قضايا الصديق المنطقي عموما صادقة على نحو ما هي عليه وعلى نحو ما تصير إليه بعد كل تغيير أو تفسير لمكوناتها اللفظية دون مساس بالجزئيات المنطقية •

أما الفئة الثانية من القضايا التحليلية فهي تلك التي يمكن تحويلها الى قضايا الصديق المنطقي (من النوع الأول) بوضع مترادفات محصل أخرى • ونموذج هذه القضايا هي عبارة : « لا أعزب متزوج » فهذه القضية من النوع الثاني ويمكن تحويلها الى قضية صديق منطقي من النوع الأول بمجرد استبدال مفرداتها بمترادفات جديدة مثل (رجل غير متزوج) بدلا من (أعزب) • والواقع أننا لا نزال بحاجة ماسة الى دراسة معنى الترادف في أمثال هذه القضايا بقدر حاجتنا الى تحديد معنى القضايا التحليلية •

وعلينا أن نلاحظ أن الترادف لا معنى أن تطلق الأسماء على نفس الشيء وحسب • يعنى الترادف أن قضية الهوية المكونة من نفس الاسمين هي قضية تحليلية • خذ مثلا ذلك « س » إذا كانت ص قضية لها نفس مدلول الحدث الخاص بالاسم « س » ... وإذا كانت ص- مكونة من ص عن طريق استبدال أى اسم آخر لاسم « س » ... فمعنى ذلك أن ص ، ص- لا يجب أن يكونا متساويين في قيمة الصديق المنطقي وحسب ... بل ينبغي أن يبقيا متساويين في قيمة الصديق المنطقي مهما كانت إمكانية أو ضرورة تغير وضعهما • وعلى ذلك النحو ينتج عن وضع أحد أسماء « س » محل آخر في قضية تحليلية إيجاد قضية تحليلية • ويلزم عن ذلك قولنا ان أى اسمين من أسماء « س » لابد وأن يكونا مترادفين •

ويرتبط الصديق المنطقي في كل هذه العمليات بأشياء حقيقية • ذلك لأن القضية التحليلية تتعلق دائما بحدود مفردة من جهة وبشروط موضوعية من جهة أخرى • ومن السهل تحديد الموضوع أو الشيء الطبيعي عن طريق الشروط الموضوعية • بل علينا أن نشير في كلامنا الى أى شيء على أنه بالضرورة هكذا أو كذاك بفض النظر عن الوسائل المتبعة لتخصيصه •

ولهذا فإن العبارات التحليلية تتعلق بأشياء طبيعية مباشرة • وقد

نفس الخطأ دائما من محاولة استعفاء التحليل من الترادف المعرفي (وهو شيء آخر سوى الترادف الأدبي أو الترادف الناشئ عن التداعي النفسى) .
اذ يلزمنا أولا ادراك التحليل فى القضايا والعبارات مستقلة عن الترادف
المعرفى . ويمكننا بعد ذلك بدون شك استعفاء الترادف المعرفى نفسه من
الخاصة التحليلية ذاتها بما فيه الكفاية . وينتج الترادف المطلوب من
امكان تحويل قضية تحليلية الى قضية صدق منطقي بإحلال مترادفات
محل مترادفات . ولنأخذ المثل من عبارة « لا رجل غير متزوج متزوج »
التي سبق أن أشرنا إليها .

ففى هذا المثال نقول ان « أعزب » و « رجل غير متزوج » هي
مترادفات معرفية . ومعنى هذا أننا نشير الى أن القضية : « كل العزاب
وكل العزاب وحدهم هم رجال غير متزوجين » هي قضية تحليلية . فإذا
استخرجنا من هذه القضية قولنا : « من اللازم أن يكون كل العزاب وكل
العزاب وحدهم عزابا » كانت هذه القضية من قضايا الصدق المنطقي على
أساس أن قولنا « من اللازم أن .. » يصدق استخدامه فى القضايا
التحليلية وحدها . فإذا كانت الحدود « أعزب » و « غير متزوج » حدودا
تقبل التغاير ستكون نتيجة ذلك امكان قولنا : « من اللازم أن يكون كل
العزاب وكل العزاب وحدهم رجالا غير متزوجين » . وبذلك تصبح هذه
القضية من قضايا الصدق المنطقي مثل القضية السابقة . وقولنا انها من
قضايا الصدق المنطقي يعنى أنها مستمدة من قضية أولى تحليلية هي فى
هذه الحالة قولنا السابق : « لا رجل غير متزوج متزوج » . ويعنى ذلك
أيضا أن الحدود « أعزب » و « غير متزوج » هي مترادفات معرفية .

فما لا شك فيه أنه يمكن استخراج الترادف المعرفى من التحليل
الخاص بالقضية . وقد شهدنا امكان تفسير الترادف المعرفى بين « أعزب »
و « رجل غير متزوج » بوصفه الحالة التحليلية الخاصة بالقضية « كل
العزاب وكل العزاب وحدهم هم رجال غير متزوجين » . ويؤدى نفس
التفسير فيما يتعلق بأى زوج من المحمولات الوحيدة الى بلوغ نفس النتيجة
فيما يتعلق بالمحمولات العديدة . ومن اليسير أن نوائم بين مقولات
تركيبية بما يتوازي منطقيا مع نفس هذه الطريقة .

ويمكن أن نسمى الحدود المفردة مترادفات معرفية اذا كانت قضية
الهوية الناشئة على أثر وضع علامة التساوى بينهما تحليلية . كذلك يقال
عن القضايا انها مترادفة معصريا اذا أمكن تكوين ازدواج شرطى منها
(بوضع « اذا واذا فقط » فيما بين كل ثنائى منها) على نحو تحليل .

اذ أن استخدام الشرط بين القضيتين بوصلهما بقولنا « اذا واذا فقط » يؤدي الى الترادف المعرفي لأن « اذا واذا فقط » دالة صدق منطقي ولا تتوافر الا في القضايا التحليلية .

ويعتقد كوين اعتقادا راسخا أن كارناب لم يحل مشكلة التحليل باختراعه لغة اصطناعية تحكمها قوانين سيمية (سيماتيك) . فهذه الطريقة لا تغنى في معنى التحليل كما وصفناه هنا . ذلك أن اللجوء الى لغات افتراضية من نوع اصطناعي بسيط قد يكون مفيدا في توضيح التحليل اذا أمكن تشكيل نماذج مبسطة لكل العوامل العقلية والسلوكية والحضارية التي تنتمي الى التحليل مهما تكن هذه العوامل . ولكن لا أمل في أن يلقى النموذج - الذي يعتبر التحليلية خاصة لا تقبل التحول - أى ضوء على مشكلة توضيح هذه التحليلية .

ومن الواضح عموما أن الصنق يعتمد على حقيقة اللغة وعلى حقيقة اللغة الإضافية . وكان يمكن أن نخطئ اذا قلنا « بروتوس قتل قيصر » لو كان التاريخ مختلفا وكذلك لو كانت (قتل) تعنى (أنجب) . ولهذا فليتنا أن نفترض عموما أن صدق القضية قابل للتحليل في معاميل لغوى ومعاميل واقعي . وسيكون من ثم معقولا أن المعامل الواقعي يعادل لا شيء أو لا يشير الى شيء في بعض القضايا . وهذه هي ما تسمى بالقضايا التحليلية .

٢ - أما المعتقد الثاني فهو التطابق أو الرد **reductionism** أو الاعتقاد بأن كل قضية ذات معنى معادلة لبناء منطقي أو لصيغة منطقية مبنية على ألفاظ وحدود تشير الى التجربة المباشرة . وهذا الظن خاطئ أيضا .

ما هو المقصود أولا بنظرية التحقق المعنوي ؟ يجب فيما نعتقد النظر جيدا فيما تحمله هذه الكلمة أو فيما تخفيه وراءها بعد أن صار اسم « نظرية التحقق المعنوي » بمثابة النعمة الأساسية في الوضعيات الحديثة . والمقصود من هذه النظرية التي تطورت منذ بيرس حتى اليوم أن يكون معنى القضية هو المنهج الذي يجعل من القضية صائبة أو معيبة . ولا يستثنى من ذلك سوى القضية التحليلية لأنها الحالة الوحيدة التي تصيب مهما حدث . وتقول « نظرية التحقق المعنوي » ان القضايا تكون مترادفة اذا - وفقط اذا - كانت متعادلة كواقع المنهج التجريبي في الإصابة أو العيب والتقصير .

يتعلق هذا الكلام بترادف الأحكام أو القضايا ترادفا معرفيا

لا بترادف الصيغ اللغوية عموما • ويمكن أن ينظر إلى حدود القضايا بوصفها وحدات لا القضايا وحدها • ويمكننا كذلك أن نستخرج تصور الترادف بين الصيغ اللغوية الأخرى من تصور ترادف القضايا • وإذا أخذنا بأحد معاني « اللفظ » حقا نستطيع أن نقول بترادف أى صيغتين لغويتين طالما كان وضع إحدى الصيغتين للتعبير عن الحدث الخاص بالأخرى فى أى قضية (بمعزل عن ماجريات الألفاظ) يؤدى إلى ظهور قضية مرادفة • فإذا أخذنا بفصور الترادف بين الصيغ اللغوية على هذا النحو كان فى إمكاننا قبول ما سبق أن قلناه فيما يتصل بتعريف التحليل على أساس الترادف والصدق المنطقي • إذ أنه فى إمكاننا تعريف التحليل ببساطة أكثر على أساس مجرد ترادف القضايا مع الصدق المنطقي • ذلك أنه ليس هناك ما يوجب اللجوء إلى ترادف الصيغ اللغوية دون القضايا • ويمكن أن يقال عن إحدى القضايا أنها قضية تحليلية لمجرد كونها مرادفة لقضية ذات صدق منطقي •

ولهذا كله فإننا نستطيع انقاذ مفهوم التحليل إذا نظرنا إلى نظرية التحقق المعنوي بوصفها تسمية أخرى للترادف بين القضايا • أما إذا ظل ترادف القضايا هو التشابه بين مناهج الالتياب التجريبي وعدمه فلا بد من إعادة التفكير فى الأمر • إذا ظل ذلك هو الحال فعلينا أن نتساءل عن حقيقة تلك المناهج • أو على الأصح علينا أن نتساءل عن حقيقة العلاقة بين القضية وبين التجارب التي تعزو إليها الالتياب أو ترفعه عنها •

وأكثر النظرات سداجة فيما يتعلق بتلك العلاقة هو اعتبارها تقريراً مباشراً • وذلك هو ما يعرف بالتطابق الجندري أى أنه من الممكن ترجمة كل قضية ذات معنى إلى قضية أخرى خاطئة أو صائبة عن التجربة المباشرة • ويسبق التطابق الجندري فى أى شكل من أشكاله نظرية التحقق المعنوي • وزعم لوك وهيوم أن كل فكرة إما أن تكون أصلا فى التجربة الحسية مباشرة أو أن تكون مركبة من أفكار متصلة فى التجربة الحسية • ويمكن التعبير عن ذلك بطريقة أخرى إذا قلنا إن كل كلمة يجب لى يكون لها معنى أن تكون اسما لمعطى من معطيات الحس أو أن تكون تركيباً من أسماء من هذا القبيل أو أن تكون اختصاراً لذلك التركيب •

وهنا تظل الربكة قائمة بين ما إذا كان المعطى الحسى حوادث حسية أو صفات وكمييات حسية • ويبقى الغموض قائماً فيما يتعلق بالطرق المشروعة للتركيب • ويتحدد المذهب من ثم بطريقة ضرورية لا تسامح

فيها في النقد اللغوي (لفظة لفظة) الذي يفرضه فرضا • ولاشك أنه من الأفضل وأكثر معنوية أن نأخذ بالعبارات والأحكام الكاملة كوحدة أساسية ذات دلالة • ولا يمكن أن يؤدي ذلك إلى إفساد نظرية التطابق الجندري • بل لعل هذا الموقف يكون ادعى لتقويم النظرية وتقويتها واستكمال احتياجاتها •

فالمطلوب إذن هو أن نسمي لترجمة القضايا ترجمات تفسيرية ككل موحد إلى اللغة الخاصة بالمعطي الحسي وألا نكتفي باستخدام منهج النقد اللغوي (لفظة لفظة) • وما كان هيوم أو لوك أو توك يعترضون على هذا التعديل الجديد • غير أن الإضافات الجديدة التي ظهرت في مجال السيمية هي التي أدت بنا إلى الأخذ بهذا التفسير • ولم يكن من السهل أن يتنبه هؤلاء الفلاسفة إلى الأخذ بالترجمة قضية قضية لا كلمة كلمة لعدم ظهور اتجاهات السيمية حينذاك • وكان اكتشاف هذا الأساس الجديد للتطابق الجندري مرتبطا بالزمن • وذلك لأن اتجاهات السيمية الجديدة لم تكن معروفة حينذاك وصارت اليوم شائعة في متناول أي باحث • وهذا الاتجاه واضح تماما عند فريجه في كتابه عن Grundlagen der Arithmetik أسس الحساب كما أن هذا الاتجاه يسرى خلف نظرية رسل عن تصور الرموز الناقصة • وهو أيضا واضح في كل نظرية للتحقق المعنوي طالما كانت القضايا هي موضوعات التحقق •

وهذا الاتجاه أيضا هو الأرض التي رسا عليها كارناب في كتابه عن البناء المنطقي للعالم سنة ١٩٢٨ • فقد شملت اللغة التي استخدمها كارناب كل اللغة الخاصة بالرياضة البحث • ولذلك شملت هذه اللغة الجديدة كل العلامات المنطقية من جهة واحتوت من جهة أخرى على الفئات (الأصناف) وفئات الفئات وهكذا • وقد اقتصد كارناب كثيرا فيما يتعلق بالمحسوسات • وعلى ذلك كان كارناب أول تجريبي لا يرضى عن تأكيد قابلية العلم لأن يتطابق مع الألفاظ التي تشير إلى التجربة الحسية • وأدى ذلك إلى إجراء خطوات جادة بشأن التطابق •

ولاشك في أن الخطوة التي اتخذها كارناب مرضية ولاشك أيضا في أن نقطة انطلاقه سليمة • ولكن لايزال عمله ناقصا • وقال هو نفسه أن الأبنية التي شيد بها لا تصمد • لأن تكون قطاعا من العمل الذي خطه • أما فيما يتعلق بمشكلة المعطي الحسي فقد أعمل قضايا وخلف بناء أبسط القضايا الخاصة بالعالم الطبيعي في حالة مسودات مريمة • وعلى الرغم من طابع السرعة في هذه المسودات فقد كانت ذات إيجابيات قوية • إذ

استطاع كارناب أن يشير الى النقط الوقتية الزمكانية (الزمانية المكانية) بوصفها أربع وحدات مستقلة من الأعداد الحقيقية كما استطاع أن يواجه تحويل الصفات أو الكيفيات الحسية الى النقط الوقتية وفقا لقواعد معينة .

وتتلخص خطته في أنه يجب تحويل الصفات الى النقط الوقتية بحيث نستكمل أكسل العوالم المتعارضة مع تجربتنا . وعندئذ يصبح مبدأ « أقل مجهود ممكن » قاعدتنا الذهبية في بناء العالم من التجربة ولم يتبين كارناب حينذاك أنه تناول الأشياء الطبيعية بطريقة لم تحقق التطابق . قصر تناوله للأشياء الطبيعية على تحقيق معنى التطابق . بل لقد أدى هذا التناول الى هدم التطابق من حيث المبدأ .

لنأخذ مثلا قضية مثل (س صفة في النقطة الوقتية ص - ع - ل - م) . فهذه القضية وأمثالها يجب أن تزود بقيم صدق وفقا لقاعدة كارناب بحيث تعمل بعض المعالم العامة أو تنخفض . ويجب أن تراجع قيم الصدق بنفس الطريقة تدريجيا كلما كبرت التجربة . ولا تعدو هذه الخطأ أن تكون صورة اجمالية صحيحة أو رسما تخطيطيا سليما لما يفعله العلم حقيقة . أو هي صورة اجمالية مبسطة تبسيطا كبيرا عن قصد على وجه الدقة . ولكنها لاثرنا اطلاقا (ولا حتى في تخطيط سريع) كيف يمكن أن نترجم قضية مثل (توجد الصفة ن في ص - ع - ل - م) الى لغة كارناب الأولية الخاصة بالمعطي الحسي والمنطق . وستظل الرابطة (توجد في) رابطة مضافة بغير تحديد . وثرينا القواعد كيفية استعمال هذه الرابطة ولكنها لا ترينا كيفية الاستغناء عنها .

ويبدو أن كارناب قد لاحظ هذه النقطة فيما بعد لأنه تخل في كتاباته المتأخرة عن كل فكرة متعلقة بترجمة قضائيا العالم الطبيعي الى قضايا خاصة بالتجربة المباشرة . ومن ثم يمكن أن نقول ان نظرية التطابق انتهت تماما بصورتها الجنرية في فلسفة كارناب منذ ذلك الوقت .

وبقيت معتقدات النظرية التطابقية تؤثر في تفكير التجريبيين بطريقة أرق وأدق . واستمرت في افتراضهم أن كل قضية يمكن أن تحقق الإثبات أو النفي اذا عزلت عن أخواتها . ويرى الاستاذ كوين بصدد ما جاء في نظرية كارناب أن كل القضايا المتعلقة بالعالم الخارجي لا تواجه هيكل التجربة الحسية بطريقة فردية ولكن بوصفها جهازا كاملا متعاوناً فقط .

فالمعتقد الثاني هو هو المعتقد الأول في جنورهما . ويعتمد كل من

المتفدين أحدهما على الآخر بشكل واضح • ولكن كوين يرى أنه من الخطأ - بل أن مصدر الخطأ الأساسي - أن نتكلم عن العامل اللغوي وعن العامل الواقعي في صدق أى قضية منفردة • ذلك أن العلم يعتمد ككل اعتمادا مزدوجا على اللغة وعلى التجربة • ولكن لا يمكن تتبع دلالات هذا الازدواج في قضايا العلم إذا أخذت على انفراد •

وقد كان الحل الذى اكتشفه فريجه هو جعل القضية بأكملها - لا الكلمة في حد ذاتها - وحدة يحسب حسابها لدى الناقد التجريبي • ولا شك أن هذا المذهب قد حقق تقدما على تجريبية لوك وهيوم • كانت التجريبية تأخذ بمذهب الكلمة في مقابل الكلمة لدى لوك وهيوم • أما فريجه فقد أدخل فكرة تعريف الرمز بواسطة استعماله • ولكن كوين يعترض على هذا التجديد ويرى أن وحدة الدلالة التجريبية هي العلم بأكمله • لا كلمة في مقابل كلمة ولا قضية في مقابل قضية •

ماذا نعني بقولنا العلم بأكمله ؟

كل ما نسميه معرفة أو اعتقادا ينبثق من مواد التفسير الجغرافي والتاريخي حتى أعمق قوانين الطبيعة الذرية أو الرياضة البحتة والمنطق هي صناعة بشرية تثبت أطراف التجارب فقط • أو بصارة أخرى يشبه العلم ككل شامل حقن القسوة التى تحدد أطرافه حدود هي نفسها التجربة ويؤدي النزاع على المحيط الخارجى بشأن التجربة الى إعادة النظر والتدقيق وضبط المسائل من جديد في داخل الحقل • ويجب في هذه الحالة أن نعيد توزيع قيم الصديق مرة أخرى على بعض قضاياها • وتقدر بعض القضايا وتقييمها من جديد يسوق الى تقدير وتقييم بعضها الآخر بسبب ترابطها الداخلى المنطقي • وذلك لأن قوانين المنطق لا تعدو أن تكون بدورها سوى بعض القضايا الأكثر تداخلا في النظام النسقي أو بعض العناصر المتقدمة داخل الميدان • ومجرد إعادة تقييم قضية واحدة يقتضى إعادة تقييم بعض القضايا الأخرى التى تنتهى منطقيا الى القضية الأولى أو التى قد تكون متعلقة بالارتباطات منطقية ذاتها • ولا يوجد أى تحديد حتمى بالنسبة الى الحقل العلمى بأكمله بسبب الظروف القابلة على حدوده أى بسبب التجربة • إذ تتوفر مجالات كثيرة للاختيار فيما يتعلق بالقضايا التى يجب إعادة تقييمها على ضوء أى تجربة مضادة واحدة • ولا ترتبط أى تجربة جزئية بكل تجربة من التجارب الجزئية داخل ميدان العلم الا بطريق غير مباشر خلال اعتبارات التوازن التى تؤثر على حقل العلم ككل •

وهكذا يكون من الخطأ الكلام عن المحتوى التجريبي للقضية الواحدة خاصة اذا كانت بعيدة كل البعد عن محيط التجربة التي تنتمى الى حقل العلم . ومن العبث أن نبحث عن حدود تفصل بين القضايا التركيبية التي تعتمد على التجربة اعتمادا احتماليا وبين القضايا التحليلية التي تقبل أى شيء . ولذلك لابد أن نوقف كل قضية من قضايا التجربة على حافة العلم أمدا ما حتى تتمكن من ادماجها فى النسق العام أو احداث تغيير جوهري فى أطراف العلم يمتد شيئا فشيئا الى كيانه بأكمله .

وهكذا نكون قد تحققنا كتجريبيين من ضرورة النظرة الميتافيزيقية أو النظرة الخاصة بالتصور الوجودى حتى نضمن اعتبار العلم أداة للتنبؤ بالتجربة المستقبلية عن طريق التجربة السابقة . وعلينا أن ندخل الأشياء الطبيعية بطريق التصور الى الموقف كوسائط ملائمة . ولا يتم ذلك باعتبارها تعريفا لفظيا من التجربة أو تعريفا بالفاظ تجريبية ولكن بوصفها مصادرات لا تقبل التبسيط ويمكن مقارنتها معرفيا بآلهة هومر . وكأى مشتغل عادى بعلوم الفزياء يمكن الاعتقاد بالأشياء الطبيعية دون ايمان بآلهة هومر . وليس الاختلاف بينهما فى النوع ولكن فى الدرجة فقط . ويدخل كل من الأشياء الطبيعية وآلهة هومر فى مفهومائنا كمصادرات ثقافية فقط . ولم تعمل أسطورة الأشياء الطبيعية عن سواها من وجهة نظر نظرية المعرفة الا لما أثبتته من كونها أكثر فاعلية من أى أسطورة أخرى كتخطيط مفيد فى السيطرة على بناء من أبنية التجربة المعتاد . فالعلم نفسه لا يعدو أن يكون سياقاً سليماً من اللغة المحسوسة جيدة السبك كما قال دى جاندياك .

الباب السادس
الفاسفة في مصر

١ - التفسير البراجماتيكي للاشتغال بالأدب

ليس المقصود أن نحدد بهذا الكلام موقفا معينا • إنما هي استعادة لروح بالذات تنكر لها المفكرون المحدثون وحاولوا النيل منها على حساب كل قيم الفلسفات والمعارف • لذلك لا يعطينا ها هنا سوى أن تبين الفوراق والاختلافات في غير ادعاء أو مغالاة وبدون أدنى تعصب ، فالمدارس ملك لأفراد أما الفلسفة فلجميع •

وقد كان من الصعب الى عهد قريب أن يتناول الانسان بأسلوب الكاتب موضوعات من هذا القبيل • ولكن العلوم والمعارف قد صارت اليوم من الشيعوع بحيث درب المثقفون جميعا على مناقشتها • ولم يعد من السهل أن نفصل الفلسفة عن فروع المعرفة العادية بعد أن صارت أساسية في دراسات الجامعة والمدارس • وتداخلت دراسات اللغة والفكر والمنطق ومدلولات الألفاظ حتى لم يعد سهلا أن يتجاوز الباحث العسادي عتبة المعارف الأولى دون أن يلزم بعض الالام بأطراف المشاكل التي نود أن نتناولها هاهنا •

والأمر الذي لا شك فيه والذي نريد أن نسلّم به مبدئيا هو أنه ما من عالم أو باحث عربي حديث قد استطاع أن يحقق لنفسه حياة العزلة وأن يعيش بمفرده تماما • كان يشعر بضرورة ماسة في أن يسخر ثقافته للوسط الذي يعيش فيه ويعمل بقدر الامكان لانعاش الجمهور البسيط المحيط به ويسمى بالتالي الى انهاض الوعي والفهم العامين لدى الناس • ولم يجد لذلك بأسا في أن يتغاضى عن بعض الحقائق وأن يتناسى عدة أصول من صميم مهمته بل وأن ينكر جملة من المفاهيم في سبيل الوصول الى غايته وتحقيق هدفه المباشر • انه يقوم بعمل يشبه التربية في جمهور شبه متعلم ولذلك يستبجح لنفسه أن يكون غائيا أكثر من اللازم ويضع أغراضه في محل أسمى من الحقائق التي سوف تساعد الأيام على معرفتها معرفة صحيحة بعد أن تستتب أمور العلم وبعد أن نعود الى نوع من الاستقرار المعرفي وبعد أن يتسلح العربي المعاصر بعقلية تخلصت من آفات البدائية والسذاجة •

ويبدو أن الخرافة لا تمنحى الا بخرافة من نفس النوع وأن السذاجة تلزمها سذاجة مشابهة لقتالها • والكاتب الذي يبني الاصلاح يعتمد الى

وسائل فعالة فى أبواب الفكر حتى يتأدى الى أهدافه من أقصر طريق .
ولهذا شاهدنا فى مطلع هذا القرن كثيرين من المفكرين يتجهون الى تفسير
نظريات النشوء والارتقاء لنجد من خيالنا الدينى المسرف . وكان تحيزهم
لهذا المذهب بقصد اعلان الحرب على التطرف الدينى أكثر مما كان تشبعا
للمذهب ذاته ولم تكن مناصرتهم له مبنية على غير هذه الرغبة الإصلاحية
الجامعة التى تنتاب المفكرين آونة بعد أخرى . تم شاعت أفكار الشكك
والمتشككين فى فترة ما بين الحربين وأثارت الرغبة لدى الجميع فى حب
التأكد من حقائق التاريخ وقائمه بحيث لا نسلم تسليما مطلقا بكل
ما يحمله الماضى الينا . وكانت هذه الخطوة نتيجة طبيعية للتطور الذى
أصاب حيواننا الاجتماعية والفكرية . بل لقد كانت هذه الخطوة ذات أهمية
بالغة فى تحرير معنى البحث العلمى وفى الزام الباحثين بالحرص على
التحقق من الأحداث التى يروونها لنا التاريخ وفى عدم التمسك بأهداف
الماضى العتيد .

ولم نكد الحرب الثانية تنتهى حتى كنا قد أحسنا بكابوس
التقاليد المخيف وشعرنا شعورا واضحا بمعنى الحرية الفردية والحرية
الاجتماعية . بل لقد صرنا نتطلع بعد تلك الحرب الدامية الى نوع من
الخلاص أمام الضغط الهائل الذى كنا نئن تحته من جهة التقاليد ومن جهة
العادات السلفية وقد تجل لنا هذا كله بوضوح بعد أن ألقت الينا الحرب
بمشاهد جديدة فى عالم الحياة الأوروبية . ولذلك تفتت المناقشات التى
نعتمد على تفسير الحرية بالمعنى الوجودى وذاعت أفكار غريبة عن هذا
المذهب الجديد الذى بدأ يتألق فى سماء الفكر العالمى . ولجأ المبالغة
اللازمة فى مثل هذه الحالات احتمينا وراء أفكار زائفة لا تمت الى الوجودية
الحقة بصلة فى موضوعات الحرية والاختيار حتى نواجه متاعب ضغط
التقاليد وأفكار السلف . واشترك كل الكتاب والصحفيين معتمدين على
فتات الحياة الفكرية المستهتره العابثة أكثر من اعتمادهم على أصول هذا
المذهب وأفكاره الأصلية . وانطلقت فكرة الحرية الصارخة فتتك بأنواع
التعبد الاجتماعى الزائف وتكشف عن الاوضاع التى يجوز للمرء أن
يحياها . ولم يكن للوجودية فى هذا كله دخل كبير وإنما هو السلف
المنسود يسوغ لبعضنا أن يقول ما يريد أن يقوله وراء اسم براق من
المذهبية الفلسفية .

وجاء دور اعلان الحرب على الحرافة والزيف والرغبة فى القضاء على
بقايا الأفكار الشعبية و الانتكالية ، فهبت المنطقية الوضعية فى منتصف
هذا القرن تذيب من الافكار ما يتسم بطابع الجد والصرامة العقلية مع

كبير من المغالاة في تقدير الجانب العلمى الساذج حتى تتمكن من ازالة الصواب العالقة بأفكارنا الشرقية . ولم يكن من السهل على المناطق الوضعيين العرب أن يتشيعوا للنظريات العلمية كما هي وانما استندوا فى حربهم على (العلمية الساذجة) حتى تقف وجها لوجه أمام روح الساذجة والتسليم والاذعان الظاهرة فى ثنايا مبادئ حياتنا المعيشية . وهم اليوم يقومون بعملهم فى أمانة بالغة حتى يصعب القول بأنهم يخطئون هدفهم البراجماتيكي وإن حادوا حياذا شاسعا عن الموقف الأكاديمي البحث .

والأمر - بعد - طبعى ، فما حاجتنا الى العلم الصحيح وقد اكتظت عقولنا ونفوسنا ومداركنا بما لا نعلم مقداره من الحرافة والزيف ؟ بل لا شك فى أن حاجتنا أمس فى هذه المراحل الى استنهاض العقول وتربية الأنفهام وإذاعة الملامح والمسميات دون تخصيص ودون تدقيق . كل شيء يسر فى مجراه الطبيعى . المؤلف والقارىء كلاهما مزود بنفس أنواع الأسلحة فى ببدء الشطط والإدعاء . والحركة الكبرى فى عالم الزيف والخداع تقابلها دعوة أكبر فى عالم المذهبية والتعصب .

ويحق لنا الآن أن نتساءل : هل كتبت علينا ظروف المعاش والحياة ألا نسعى الى العلم والمعرفة من أجل العلم والمعرفة فى ذاتهما وانما من أجل أى شيء آخر ؟ هل صحيح أن عقليتنا من النوع الذى لا يستطيع أن يرمن العلم فى غير كلف الا بما يؤديه لنا فى الواقع من نتائج مفيدة محسوسة ؟ هل نحن كما كنا منذ آلاف السنين لم نتغير ، اخترعنا العدد من أجل تقدير أرغفة الحبز وتعلمنا الهندسة من أجل مساحة الأرض وبناء الأهرامات وعرفنا خصائص الطبيعة من أجل مواجهة ظروفنا المعيشية البحثية ؟ لقد قال عنا مؤرخو الفلسفة هذا فى كتبهم ووصفوا معارفنا أيام الفراعنة والأشوريين فى مناطق الشرق الأوسط بأنها معارف مرتبطة بالمعيشة أريد بها تذليل المطالب اليومية ولم تكن ثمرة من ثمار العقل البشرى المنهجي على غرار سكان الجزر اليونانية . وقالوا عنا اننا لم نستطع قط أن نكون خلاقين فى مجال النظر والتأمل أو البحث العلمى حتى فى عهود الازدهار والتحضّر وأننا اشبه بالقلوب الأمانة الغيورة على أن تحفظ دون إسهام وأن تنقل بغير مشاركة . ولم نملك يوما قط الدليل على أننا نمتاز بعقلية مخالفة للأحكام التى أصدروها عنا بل انضاف الى ذلك كله ما شاهدناه فى تطور ظروفنا الثقافية المعاصرة فى الستين سنة الماضية تأييدا لنظرياتهم وتوكيدا لأحكامهم .

فهل نحن كذلك حقا ؟

وقالوا أيضا أننا منعصبون وإن حماسنا للثقافة والفكر لا يأتي نتيجة لأعمال ذكاء طويل المدى والدأب على التبحر والفحص والتأمل وإنما بناء على انفعالات عصبية تنسم أحيانا بالروث، ولكنها غالبا ما تكون نوعا من التجديف • فإذا شئنا التفكير في مشكلة من مشكلات العلم أحلناها إلى مشاجرة حتى نستولب انفعالاتنا ونستتر مكان العصبية في قلوبنا ونتمكن من الكلام في موضوعها بالأسلوب اللامع المتدافع الحلاب الذي يأسر برئيه وصداه وليس بمعدنه الأصيل وقالبه الحافل • وهكذا يبنو الذكاء العلمي عندنا انفعاليا متقطعا ولا يتمتع بطابع الجماعية والتواصل ••• كل متعلم كأنه جزيرة تائهة في بحر الظلمات !

فهل نحن فعلا كذلك ؟

وقيل أيضا فيما قيل إن الكاتب العربي قد أعوزه باستمرار الجمهور المساند في التيارات الفكرية فاضطر إلى اعتناق الأفكار التي يمكن انتشارها وذيوها ودعا إلى المذاهب التي تقبل القسمة على كثيرين وتبنى التيارات التي تجد صدى يبريقها الوهاج لدى عامة الناس حتى لا يبقى وحيدا مكتئبا في قاعة بحثه وحتى تقترون الشهرة بعمله أسوة بأصحاب المجد والسلطان • فلم يهتم الباحث العربي بالدرس لغير ما يجلبه من الشهرة عندما يحيله على قلمه إلى نوع من المذهبية المتطرفة • وقد يكون هذا الاتجاه نافعا عندما يود الكاتب الدعوة لأفكاره لدى أبناء زمنه على أساس التكافؤ النفساني بينه وبينهم وعلى أساس عدم الانسحاق وراء الرغبة في الشهرة دون المحافظة على روح العلم • أما حينما يضطر إلى افساد العلم من أجل اذاعته وتذليل صعوباته بما يتعارض مع روحه الأصيلة على نحو ما فعل مفكروننا عنغنا أشاعوا مذهب التشويه والارتقاء • قبل الحرب الأولى ومذهب الشك الديكارتي بين الحربين ثم أصول الوجودية عقب الحرب الثانية ومبادئ المنطق الوضعي في منتصف القرن فالأمر ذو دلالة أخرى غير دلالة التبادل الفكري والحرس على المعارف العامة وخدمة المعرفة •

من هذا كله نستطيع تجميع العناصر التي تتفاعل في كيان ثقافتنا المعاصرة واكتشاف أمراض الأزمة المستفحلة في فكرنا وأدبنا • ويمكننا أن نلمس إلى أي حد أصبحت الفلسفة كبش الفداء في هذه الأزمة •• فشيوخ الشك في قيمها وعدم الاطمئنان إلى تاريخها وفساد المنهج في دراستها ومساوئها بالتصوف وأسلوب الدرايش من جهة وباللاعقول

والخرافة من جهة أخرى قد تولد نتيجة الزعزعة العامة للأسس والقواعد التي كان ينبغي أن تنشأ عليها علوم التفكير الحقيقي .

ويتكون الأساس الفكري وروح العمل الفلسفي عند الأفراد يقتضى فترة طويلة من الأعداد والتهيئة ويستلزم مواصلة تدعيم الوجدان بمعارف تفصيلية ثابتة بحيث تتغلغل المبادئ وتستقر في حصيلة الدارسين دون أدنى تردد في قبولها إلى أن يستكملوا أدواتهم وعدتهم . وعندئذ يتولى هؤلاء الأفراد ، بما يذيعونه حولهم ، مهمة تزويد الفكر العام بملابساته العقلية التي تتفق مع ميوله واستعداداته والتي تتلاءم مع طبيعته وتعبّر في الوقت نفسه عن كيانه وتكون بالتالي أساسا لمختلف الحركات والنزعات .

إذا عبرنا عن هذا كله تعبيراً فلسفياً نقول أنه كان ينبغي أن نخلق الدلالات الفكرية العامة ونصوغها على هيئة استعدادات قبلية وننشئها على نحو ما تخلق الرياضيات هيكلها الصورية حتى إذا ما تطورت الوقائع الحيوية في نفسية الجمهور خلقت انسجاماً عقلياً بين ضرورات الفكر الثوابت وحوادث الحياة المحسوسة وأخذت المذاهب الفلسفية مجراها الطبيعي إلى ضمير الأمة ذاتها فتتركز على النحو الذي ترضيه وتتكون أصول الثقافة في تكافؤ تام بين الأفراد والجماعات وبين الفكر والواقع .

والواقع أن الفكر العربي من تجربة هامة خلال الستين سنة الماضية . لقد واجه مطالب المجتمع بشجاعة نادرة ولم يعوزه في نفس الوقت أن يكفل التناسق والتطور في أساليب الفلسفة والأدب الخالصين . لقد عرف المفكرون بذكاء فطري أن الوسيلة الوحيدة للقضاء على آفات التخلف العقلي هي العمل على اذابة مذاهب الفلسفات العليا وترجمتها إلى لغة شعبية بحيث تمس أفهام الجماهير وتعلق بخيالهم وتصورهم للأشياء . في الوقت الذي تحدث فيه كبار الأدباء والكتاب عن النظريات المنهجية الخالصة كان المفكرون يأسفون لعدم التجاوب بين الجمهور وبين جماعة المفكرين . كان طبيعياً أن يعيش المصريون في جهل تام بما يجري على مسرح الفكر من أحداث . لم يكونوا مستوعبين غير الكتابات الصحفية والشرح الفقهية . والوسيلة الوحيدة التي كان يملكها المفكرون لبعث الاهتمام في قلوب الناس هي الاثارة . لذلك رأينا تاريخنا الفكري مكوناً من حلقات استفزازية وظل الكتاب عندنا يستخدمون أسلوب التشويق بالمقالات النزالية إلى عهد قريب .

ولا شك أنه يسرنا اليوم أن نواجه جمهوراً حقيقياً لم يكن موجوداً

الى عهد قريب • لا يفرك ما يذمه البعض من أن كتبهم قد لافز رواجاً الى حد طبعها عشا أو عشرين طبعة • فهذا كله لا يدل على أن الفكر العربي قد عرف الجماهور الذى يدرك النظريات الفكرية ويتجاوب مع المذاهب الحقيقية وينظر الى ما يقوله المفكر بنفس النظر عن أى اعتبارات سوى اعتبارات الفكر والفهم المعليين • فهذه فى الواقع مرحلة لا نستطيع أن نقول أن جماهيرنا قد عرفتها قبل خمس سنوات مضت •

واليوم نود من صميم قلوبنا ألا يكون المقصود من اشاعة فكرة من الأفكار هو مجرد العلاج الروسى لبعض آفات هذا المجتمع • اننا نطمح فى أن نجد الكاتب اليوم قادراً على شرح آرائه بغير حاجة الى الاخلال بالمذهب من أجل تقريبه ذهنياً الى عقول الجماهير • نتمنى أن يظهر المفكر الذى يخدم قضايا الفكر فى حديثه الى الناس دون اضطرار الى الايجاز المفسد أو التقريب المخل ودون حاجة الى السهولة المبذلة •

٢ - الفكر الاشتراكى لا يحجر على العلماء والباحثين

كتب الدكتور عبد العظيم أنيس مقالا طيباً عن موقف الفكر الاشتراكى الحالى ببلادنا • وشعرنا على التو (نحن الكتاب الاشتراكيين) بضرورة مؤازرته فى اتجاه • أحسبنا بأنه يلقي على أكتافنا مهمة النجاوب معه فى العملية • انه يعنى أساساً بالكشف عن مقومات الفكر الاشتراكى وتحديد الدور الذى ينبغى أن يلعبه الناهضون بهذا الفكر • وقد جلد • د • عبد العظيم أنيس كل المواقف الظاهرة فى مجتمعنا الفكرى الجديد • ولكننى شعرت بأنه يعالج موضوع الثقافة كلها بما فى ذلك البحوث والدراسات ومجالات العلم والتراث • ومن هنا يبدو لى أنه وقع فى بعض الأخطاء •

فهو يعنى مثلاً على القائمين على شئون الثقافة إعادة طبع مؤلفات الغزالى دون مؤلفات ابن سينا أو ابن رشد أو ابن الهيثم ، ولا شك أن طبع مؤلفات الآخرين له أهمية بالغة • ولكن الغزالى هو عنصر الأصالة الفكرية الحقيقية فى الفلسفة العربية وهو يمثل الاتجاه التابع من كيان الفكر العربى • بل ان الغزالى هو الوحيد الذى فطن من بين فلاسفة العرب الاقامين الى مهمة الفلسفة الحقيقية من جهة والى ومسيلة الكشف عن خصائص التفكير العربى الأصيل •

فهمة الفلسفة الأصيلة هى نقد مذهب للمذهب واستخراج مكنونات

الفكر عن طريق الوقوف موقف المناهض للمذاهب السابقة • الفلسفة لا تتقدم الا على أساس اعتبار المذاهب لحظات أو حلقات من سلسلة طويلة لا تنتهى عند موقف بالذات •

كذلك لا يمكن أن نقف على طبيعة العقل الفلسفى الا فى مقام الممارسة والتفديد • لا يظهر منحنى التفكير أو منطق التفكير الا فى عمليتى الاستيعاب والمناقشة • وتتكشف مقدرة الفيلسوف على التفكير المبتكر الاصيل خلال الموازنة بين القضايا •

والغزالي ناهض الفكر الفلسفى الذى انتقل الى ثقافة العرب من اليونان • وتعبد الوقوف على قدم المساواة مع أكبر المذاهب شيعوفا حينذاك فأبرز القوى الكامنة فى عقله الخلاق وحفظ للفكر العربى ينبوع الأصالة الصحيح • ومهما قيل عن المذاهب الفلسفية الأخرى عند العرب ففى لا تبلغ مرتبة فكر الغزالي الشخصى الاصيل •

فتجربة الغزالي تجربة واقعية نابضة بكل معانى الوفاء لتجاربنا فى مضمار الثقافة • وهى سابقة تنتظر منا الإنماء والاتباع • ولا أعتقد أنك تستطيع أن تلزم الباحثين فى شتى المجالات بعدم المنفى فى دراساتهم على النحو الذى يريدون • وفى العادة يجرى الباحثون وراء الأبحاث التى تستهويهم ويعتقدون فى أنفسهم القدرة على استخراج مادة ثمينة منها •

ولا نستطيع من ناحية ثانية أن نقول عن الثقافة العربية المعاصرة انها صارت تحمل فى ذاتها كل مقومات الفكر وكافة أنواع الدراسات • لانزال فى حاجة الى كل ألوان الترجمات وما زلنا فى حاجة ماسة الى فتح قلوبنا الى كافة التيارات وما زال القارئ العربى يجد نقصا شديدا فى مكتبته ويشعر بأن المثقفين مكلفون بأن يزودوه بكل ما يحتاج •

ولا ينبغى أن ننسى قط أننا لسنا مقيدين بفلسفة للدولة الا فى حدود الميثاق وفلسفة الثورة • والميثاق يفتح كل المجالات أمام الأبحاث والدراسات التى تعتمد الى الحلق والابتكار • كذلك لا ينبغى أن ننسى أن سبيلنا الى الاشتراكية هو سبيل الايمان بالاشتراكيات المتعددة التى تنكرت لها روسيا صراحة بعد سنة ١٩٥٦ • وخطوتنا الاشتراكية لاتخضع نفسها ولا توقف البحث فى نطاق بيانات ضيقة • انما هى تطلق الفكر من عقالة لمواجهة التجربة •

واعتد أن الأمر عندنا لن يلبث أن يتطلب عمليات تنوير علمية • وهذه لن تتم عن طريق اتجاه علمى واحد أو تفكير اشتراكى واحد يحسب

نفسه أولى الاتجاهات بصفة العلمية ولا أدري مدعاة للهجوم على منهج بالمنطقية الوضعية من وجهة نظر الاشتراكية العلمية الا اذا كان ثمة ما يدعو الى الهجوم لمجرد الغيرة • والمنطقية الوضعية على الرغم من كل ما يمكن أن نقوله عنها شاركت مشاركة جادة في إبعاد العقلية السلفية ونحن في العلم نؤمن أيضا بالسبيل المتعددة للعلم وليس إيماننا معلقا بتفسير واحد •

وبأي حق نريد أن نطلق منافذ الفكر ؟ بل بأي حق نسعى الى تسخيف بعض الآراء التي تشيد بأفكار نمت وترعرعت على أيدينا من أجل مالا أدري كيف أسميه من النظرة النوجماتيكية الضيقة •

إننا وقد آمنا بالطريق الذي تسير فيه لم نعد نخشى الارتداد • لم نعد نخشى أن نمر بأذهاننا أخطر الأفكار وأكثرها جراءة • والخوف من الأفكار لا يدل على قوتنا • وحينما ننظر في أعماقنا سنهرف إننا قد بلغنا من الايمان بالاتجاه الذي تسير فيه أكثر مما يظن الكثيرون • ويظهر ارتفاع منسوب إيماننا بالاشتراكية الخاصة ببلادنا من مدى جرأتنا على مواجهة أخبت الأفكار لا من مدى تخوفنا من آراء الآخرين •

واشتراكيئتنا تلعب دورا إيجابيا بعد هذا في حياتها • ولن تلعب دورها الايجابي بتغميض عيونها عما يدور بالعالم أجمع في أبواب الفكر والثقافة • أن ايجابيتها تستدعي أن نلم الماما كافيا يبعث الوضوح في نفوسنا • بل نشعر بمسئولية النور الذي ستقوم به مصر في الاجيال القادمة حين تصبح مرة أخرى مسرحا لمترك فكري عالمي • وتؤدي بهذا رسالتها التي خلقت لها بحكم وضعها وموقعها وعقيدتها في البناء والتعاون والاخاء • ولن نحرّم أنفسنا من ثمار الفكر العالمي لأن التجديد الذي نص عليه الميثاق لا يقوم الا بمواجهة المذاهب مواجهة الندد للند وبالوقوف على قدم المساواة مع أقوى المفكرين وأعلامهم قديرا • لقد مضى عهد الطريق الواحد يا صديقي وعلينا أن نلاثم أنفسنا مع مقتضيات فكرنا الرواعي النامي وجذورنا العميقة المتأصلة •

٣ - الفلسفة والثورة

هذه الكلمة يجب أن تقال ، فهذا الموضوع هو الذي يشغل بال الكثيرين • نحن نواجه الآن رغبة حادة في استقصاء فرع من فروع الفلسفة لنجعله نموذجا حيا في التفكير ومثلا واضحا أمام المجموع العربية

المتحركة نحو عالمها الجديد • لا شك أننا جميعا نرغب في أن نرى نوعا من الفلسفة يخترق عقول الناس وأفهامها من أجل التوعية والإيمان والاجتماع حول معنويات الحياة • هذا هو أملنا نحن المشتغلين بالفلسفة وهو حاجة طبيعية لتعائيشية في نفسيات الأفراد والجماعات من غير المشتغلين بالفلسفة •

لا يعنى هذا بطبيعة الحال أن هناك رغبة في فرض نوع معين من أنواع الفلسفة على الجماهير العربية المتطلعة الى حياة متكاملة من حيث المعاش والتفكير معا • لا يعنى هذا أننا نود القيام بعملية اختيار لاحدى الفلسفات كىما نصبح فلسفة الجموع ونرفض بعد ذلك ما عداها ونقصر الفهم والعمل والتفكير على هذه الفلسفة كما هو الحال فى الاتحاد السوفييتى • انما نريد أن نجعل من إحدى الفلسفات نوعا من المران العقلى الملائم لطبيعة الفكر العربى ونوعا من الإيمان الوجدانى لدى شبابنا المتطور مع ويلات الثورة ونوعا من التجاوب مع جميع أوضاعنا وظروفنا وآمالنا • ولا يعنى انتقاء مثل هذه الفلسفة أن نرفض كافة الفلسفات أو أن نعتبرها ذات خطر على تفكيرنا • فهذا افساد لدور الفكر وهو حجر على مواد الاشتغال العقلى بالمبادئ والأوليات والجوانب المختلفة المتباينة •

نريد إذن أن نقولها واضحة صريحة • ان المشتغلين بالفلسفة يقرعون من هذا التيار الجامع الذى يرغمهم دائما على التفكير فى فلسفة عربية قومية • ان الفلاسفة وأصحاب النظر العقلى يدعون من مطالبة الناس لهم أن يبدعوا فلسفة مصرية أو بيثية • وهم فى الواقع محقون فى اشفاقهم من هذا المطلب لأن الفلسفة علم منسل بقية العلوم قد يتفق مع بعض النظرات وقد يختلف عنها ولكنه لا يتقيد الا بظروف تطور مفهوماته وكلماته ودوائر اختصاصه • فالفلسفة علم يجمع ما يعجبك وما لا يعجبك فى آن واحد وقد يعطيك الإيمان والرفض فى نفس اللحظة • وتقضى طبيعة الفلسفة نوعا معينا من الاستعداد لدى الأفراد من أجل دراستها والاقبال عليها • لا بد من لغة ألفاظ الفلسفة وأساليبها وطرق التعبير فيها من أجل فهمها • ولهذا اذا قال أحد الناس نريد فلسفة مصرية من أجل تأكيد الإيمان والفهم لدى شعوبنا المناضلة كأن كمن يضرب الفيلسوف فوق أنفه • فالفلسفة تتطلب دراية بالفلسفة عند زاوية خاصة فعلى أن تقوم فى التو واللحظة بالفصل بين هذه الزاوية الفلسفية التى اخترناها للجموع وبين الفلسفة كعلم له حق البحث والتطور الخاص المنفرد داخل

أروقة النظر والدراسة • والا فعلية الاختيار هنا نوع من القسر الفكرى الذى يشاء كل فيلسوف والذى يحجم عنه حرصا على أقدم مقدسات العلم الذى يشتغل به وهو الانطلاق والحرية •

علينا أن نذكر إذن مدى خطورة اختيار فلسفة معينة من أجل التمسى مع التطبيقات الثورية • لا يجب أن تكون تلك نهاية الفلسفة كعلم • بل يجب أن تكون تلك الخطوة نوعا من أداء الوظيفة الحالية التى يقوم بها الفكر عادة حيال الحركات الاجتماعية والسياسية ذات الأصول المنهجية والبذور الروحية • ولا يصح أن تطغى هذه الفلسفة الجديدة المقترحة على أصول المهنة ذاتها كما لا يجوز أن تفسد مفهوم الفلسفة أو أن تخون كرامتها •

وقد صارت المادية الجدلية فلسفة روميا القومية والسياسية فصصت على جميع مفهومات العلم والسياسة والفلسفة داخل الاتحاد السوفييتى • استطاعت المادية الجدلية أن تحتل المكانة الاولى وأن تقضى على كل أنواع البحث العقلى داخل أروقة الدراسة بالجامعات والهيئات • لم تفسح المجال لأى نوع من أنواع الفلسفة لأن العملية صارت فى يد من لا يعبأ بالفلسفة فى حد ذاتها وإنما يهجم أولا وقيل كل شيء حماية للمفاهيم القومية التى تنبئ عليها كل أصول الفكر الصيائى والاجتماعى •

وصارت الوضعية المنطقية فلسفة الولايات المتحدة الأمريكية • وهى فلسفة أمريكا الشعبية التى تقارب بين مفاهيم الدولة العملية فى السياسة وفى الصناعة وفى الحكم وبين وسائل التعامل الفكرى بين الأفراد • ولكن هذا النوع من الفلسفة لم يطلع طفينا كاملا على مجالات البحث الأخرى الا من حيث ذبوعه وشعبيته • أما أساليب البحث والنظر والاستفقال بالفلسفة فهى غير مقبولة أو محدودة تحديدا قاطعا بواسطة ما تفرسه الوضعية المنطقية • وهذه الوضعية المنطقية لا تعادى العلم بل تحرص على تأديته وانجاحه مع ربطه بالاحتياجات العامة ووسائل التحقيق الفعلى للمنظريات المأخوذ بها • ولكنها لا تروق المشتغلين بالفلسفة على نحو ما تتأذى أصولها وحقيقتها فهم نظره • وعلى الرغم من ذلك فهى لا تحمل طابع الفكر القومى ولا تحتاج الى فرض أنواع من أساليب حمايتها وحفظها على نحو ما تفعل المادية الجدلية •

والواقع أن المادية الجدلية والوضعية المنطقية كلاهما يمثل تيارا معاديا للفلسفة بأصولها العلمية الحقيقية • فالمادية الجدلية ترتبط بمفهومات معينة ليست من الصحة فى شيء كما تضع الوضعية المنطقية

شروطا خاصة لا يجوز التفكير على غير منوالها • وهاتان الفلسفتان تشيعان الرعب والبغض في نفوس الفلاسفة • ولكن لا مانع من وجهة نظر الفلاسفة الخالص أن تترك هذه الفلسفات في دائرة اختصاصها بالنسبة الى الجموع البشرية المتلاصقة داخل اطار المعاملات • ليس ما يمنع فعلا أن تكون هذه الفلسفات بمثابة طراز للفكر داخل نطاق الجماعات غير المتخصصة التي لا تطلب بحثا خالصا والتي لا يمكن أن تطلب اليها أكثر من هذه التحديدات الشعبية المفيدة التي تنظم الفكر مع العمل وتجعل مطالب الروح في اتساق مع مقتضيات الواقع الفعلي • هذه الفلسفات اذن منتهية مكتملة بينما الفلسفة الحقيقية لا تكتمل ولا تنتهى • وهذه الفلسفات رافضة لما عداها ، منكرة لكل فلسفة سواها ، بينما لا يجمد الفكر قط عند وضع ولا تحده شروط أو قواعد • وهذه الفلسفات لا تحتاج الى تمعن أو فحص دقيقين بينما ترفض الفلسفة الخالصة أن تكون نوعا من الأداء الوظيفي لاحتياجات مباشرة أو عملية •

فالفكر يمتد الى آفاق لا تملئها الاحتياجات المباشرة • وأخطر شيء هو أن نجعل هذه الفلسفات بمثابة القيم على كل ضروب الاشتغال بالفكر والتعامل النظري • فهذه المرحلة البدائية قد اجتازها الفكر منذ كان لا يزال يشرع في ملامسة الواقع والاقتراب من مظاهر المعاش اليومي • ولا شك أنها صارت أقرب الى ضرورات الأوضاع اليومية • فالانسان لا يحتاج الى الفكر الا بقدر ما يتحسس احتياجاته داخل نطاق الواقع المحدود • ولكن هذه البدائية في التفكير لا تعدو أن تكون ظاهرة قريبة الشبه لكل ما يجرى في مجالات الفن والأدب والصناعة • لقد صارت الانسانية ذات نزوع طبيعي نحو البدائية كأنما تستعيد انتعاشها بالتجربة السالفة • وهذا هو ما يحصل بالفعل في كافة المجالات •

بيد أننا نخشى اختيار فلسفة شعبية تصبح وسيلة لتهديد الفكر ونخشى أن تطغى فلسفة الجموع وفلسفة الكيان القومي والروحي على وسائل العلم والبحث المثمرين • ويكفي أن نرى الاتحاد السوفيتي يفكر بعقلية محددة ، ونرى الولايات المتحدة تفتق في سببات العلم المرتبط بالانفاظ ذات الدلالة المحسوسة • ونحن نشعر ببوادر هذه النزعات لدينا حينما نرى بعض الناس يتهم نوعا من الفلسفات بأنه غير اشتراكي • فهذا هو سبيل احتكار طاقة معينة لـ"ابواب الفكر واستخدام التهديد كوسيلة للعتن في مجالات الفلسفة •

واذا جاز لنا أن نتهم بعض الفلسفات بأنها غير اشتراكية فلا بد أن

ينسحب اتهامنا ذلك على حساب التفاضل والتكامل الذى تقوم الجامعات والمدارس بتعليمه ، فالتفاضل والتكامل ليس من علوم الاشتراكية وعلى ذلك ينبغي أن نوقف ندرسيها فى جامعاتنا وشرحها فى الكتب التى تصدرها مطابعنا . ذلك أن الفلسفة لا تقل علمية واستقلالاً عن حساب التفاضل والتكامل .

وإذا كان هناك جزء من الفلسفة يختص بالمفاهيم والعقائد الشعبية فليس معنى ذلك أن مهمة الفلسفة كلها هى ذلك العمل وهذه . وقد تخدم الفلسفة الاشتراكية من أحد جوانبها وهى تفعل ذلك بلا أدنى شك . ولكن ليس كل ما فى الفلسفة من مواد هو من مستلزمات علم الاشتراكية . كما هو الأمر فى علوم الهندسة . ليست كل هذه العلوم الهندسية مسخرة لبناء المنازل . فإذا قلت فى مهمة الهندسة الأولى هى بناء المنازل كنت مخطئاً وإذا قلت إن مهمة الفلسفة الوحيدة هى إقامة المفاهيم والعقائد كنت أيضاً مخطئاً . والا فما وضع الدين ؟

بقى أن نشير هنا إلى أن بعض الناس يتهم المذهب الوجودى بأنه غير اشتراكي . وهو يشير إلى الوجودية فى غير قليل من الأزدراء وأنا ما أزال أصر على موقفى فى الاستناد إلى الفلسفة الوجودية المستمدة من الظاهريات وهى وجودية أخرى غير تلك التى يستلمها الدكتور عبد الرحمن بدوى من كير كجار . ويبدو أن نقاد هذا الخط الفلسفى يجهلون أى شئ من تطورات الفكر المعاصر . فالوجودية هى الفلسفة الاشتراكية الحديثة التى ألهمت الشيوعية وجعلتها طرفاً من قضاياها ، وهى فى ذلك تؤدى عملاً شبيهاً بما عملته نظرية النسبية فى فزياء نيوتن . إن النسبية التى جاء بها أينشتين لم تعارض فزياء نيوتن وإنما ضمتها إلى كيانها وجعلتها بعضاً من تفسيرها . وكذلك لم يعارض سارتر الشيوعية وإنما جعلها جزءاً من بناء الوجودية الاشتراكية كما تمثلت فى كتابه عن نقد العقل الديالكتيكي .

لقد ظل سارتر يهادن الشيوعيين زمناً طويلاً ويسمى لأن يضموه إليهم ولكنهم كانوا دائماً يشعرون بالخطر الذى يكمن فى تيارات فكره على الأصول الماركسية . ولهذا تجنبوا اعتباره شيوعياً إلى أن أظهر كتابه الأخير وأعطى تفسيرات اشتراكية مستحدثة لكل اليسار الفلسفى . ونقاد المذاهب الفلسفية عندنا يوجهون اتهاماتهم إليها وهم لا يعلمون أن الوجودية الاشتراكية قد ابتلعت الشيوعية ابتلاعاً وأن الوجودية عادت إلى تمثيل الاشتراكيات العالمية أصلياً تمثيل .

لا بد أن يستيفظ أصحابنا الذين ما زالوا يفتون في النوم • لقد أعاد سارتر إلى الديالكتيك فاعليته ومعقوليته من ذاته • وبذلك يكون سارتر قد أعاد إلى الديالكتيك كل أصوله وأوضاعه الحقيقية في ارتباطه بالكيان البشري • وطن ماركس أن الديالكتيك كان مقلوبا لدى هيجل وأنه هو الذى قومه وعدله • ولكن سارتر هذا الطفل الرجيم قد أقحم نفسه فى الميدان لاستنقاذ الديالكتيك من المفاهيم الماركسية المغلفة وافساح المجال أمام معقوليته المستمعة من ذاته • فاستطاع سارتر أن يجعل من الشيوعية أحد أبواب نظريته الاشتراكية وأن يحيلها إلى مجرد رأى داخل نظريته العامة •

وعندما تقترب ثورتنا من حقائق الوضع الاشتراكي المعاصر سترى أن أحدث النظريات التى تحتاج إلى تقريب وإلى تعبئة شعبية وإلى امتزاج بالمعنويات القومية هى تلك التى تستخرج المعنى الإنسانى من سارتر • وعندما تحتاج إلى كيان روحى مساند لعقائنا الفكرية الموزنة للإطار المادى وفقا لطبيعة بلادنا ستجد بلا شك فى ثنايا نظرية الوجود الارادى للعقاد • وبين هاتين الفلسفتين بوجهيهما الروحى والمادى سنحصل على جانبى القومية الثورية • بتضمين هاتين الفلسفتين كل منهما فى الأخرى مع التبسيط الشعبى والتقريب ذهنى من الانسانية العربية نحصل على الفلسفة التى قبلتقى مع الثورة ... والله أعلم •

٤ - الوجودية الاشتراكية ومؤدياتها فى الفكر والواقع .

تعتمد الوجودية المعاصرة على مبادئ أساسية وعلى مفاهيم خاصة • تقوم الوجودية على فكرة الايمان بالقيمة العليا للوجود الإنسانى ممثلا فى الفرد • تؤكد الوجودية أن وجود الإنسان الفرد هو أكبر قيمة داخل الوجود الجماعى وفى إطار الموجودات المادية • ولا ينبغى أن تسبنا احتياجاتنا وضرورات التكوين الجماعى أهمية الكيان الفردى داخل الحياة العامة المشتركة • الوجود أساسا وجود - داخل - العالم وجود - مع - الآخرين وجود - فى - ذاته • ولكنه مع هذا كله وجود يخص بالفرد ويتعلق بحياة الإنسان القائمة بنفسها •

ومعنى هذا ان الوجودية لا تريد أن تخدع الإنسان عن نفسه ولا أن تسفله عن ذاته • لأن الوجودية هى الفلسفة التى تضع الوجود الفردى

فيل كل حقيقة أخرى ونفترض الكيان الفردي كأساس مبدئي لتفسير كل مظاهر الوجودات الماثلة . أو لعلها لا تفسر شيئا بقدر ما تسمى لتقرير وضع حقيقى قائم وهو أن الوجود الذاتى هو أعلى وأمن جوهر داخل إطار الإنسانية وفي معاشنا الأرضى . فمن المسلم به ومن المحقول أيضا أن وجود الإنسان الفردي هو أصل كل شيء فى الحياة الحاضرة . كل شيء يبدأ بالوجود الفردي . ولهذا لا ينبغي أن تأتى أية فلسفة فتتسبنا هذه البذرة الوجودية الأولى أو هذه اللبنة الأولى فى بناء الإنسانية والوجودات والمجتمع . لا ينبغي أن تتجه الفلسفات إلى المادية أو إلى الروحية أو إلى المثالية أو إلى الوضعية قبل أن نمر بالوجودية .

فإذا كانت المادية تضع المادة فوق كل اعتبار وإذا كانت الروحية تجعل الروح فوق كل تقدير وإذا كانت المثالية تفسر كل شيء ابتداء من عالم المثل وإذا كانت الوضعية تفترض الأوضاع القائمة بالفعل كأساس فكرى لتفسير كل الحقائق . . . إذا كان هذا هو شأن كل هذه المذاهب . . . فهذه الوجودية تضع الوجود كحقيقة وكتعبه وكמידأ انفرادى فوق كل اعتبار آخر . إنها تسمى إلى علم تخطى هذه العتبة الأصلية . . إنها لا تقيم الخطوط متجاوزة النقاط . بل تسمى بالنقطة حتى يتم لها إقامة الخطوط . لا بد أن نمر بالنقطة سواء كفرض أو كحقيقة أو كشيء من أجل الامتداد بها نحو الخطوط . قد نتصامل فى الاشكال والهيئات ناسين النقطة ولكنها لن تزول تماما من ادراكنا ولا بد أن نعود فنذكرها من حين إلى حين كى نتمالك أنفسنا ونتمسك بين أيدينا الاشكال والصور والهيئات .

ويعد وجود الذات الفردية أساسيا لدى الكائن الحي وفي كل ظواهر الوجود فيما بعد . يعد وجود الذات بالنسبة إلى الوجودات وظواهر الوجود العامة كالنقطة بالنسبة إلى الخطوط والاشكال . وهذا يدعونا إلى الالتفات أولا وقبل كل شيء إلى هذا الوجود الذاتى حتى نتمكن من المضى قدما فى كل التفاسير على ضوء حقائق الذات الفردية الواضحة . وباختصار نقول أن الوجودية لا تفسح بالوجود الفردي فى سبيل تجسيم اجتماعى ولو أن الهدف الأول والآخر هو التكوين الجماعى نفسه . الوجودية لا تتخطى الفرد وهي تنشئ تهيئة التكوين الجماعى كما لو لم يتخط المصور حقيقة النقطة وهو يسعى لعمل التكوين التخطيطى لروحاته . والوجودى يصل إلى أهدافه متسللا عن طريق الأفراد كما يصل المهندس إلى وضع خطوطه ابتداء من التمسك بالنقطة .

وللذات الفردية عيوب بل لا يمكن أن يتجاهل الباحث كل ما يتخلل
الوعي الانساني الفردى من آفات • ولكن مع ذلك لا يمكن التضحية به
لأن أى تضحية بالوجود الفردى هى افساد وتضليل وتزييف لمعنى
الوجود الجماعى • لا يبرر الوجود الجماعى استهلاك الافراد استهلاكاً
خالياً من المضمون الانسانى • لا بد أن يكون استخدام الانسان داخل
اطار الجماعة محدداً بأهداف انسانية محضة • ولا بد أن نتحقق كرامة
الافراد من أجل تأسيس كيان اجتماعى مطبوع بطابع الانسان • إذ أن أى
اخلال بكرامة الافراد يؤدى الى اقامة مجتمع من المجتمعات الضالة الغريبة •

وهذا هو ما لا يدركه أصحاب المفاهيم • انهم يتصورون أن أى
مجتمع هو كائى مجتمع • انهم لا يفرقون بين التكوينات الجماعية
ويحسبونها بحساب يتلام مع تفكيرهم ومع عقائدهم دون حقيقة الكيان
الاجتماعى ذاته • ما هو المجتمع المنشود الذى يمثل كياناً آدمياً بشرياً ؟
هذه مسألة يصعب تحديدها تحديداً صارماً • ولكن من المؤكد أن
التكوينات الجماعية الفاسدة سريعة الظهور ومتعددة فى أقطار شتى من
العالم • فالتكوين الاجتماعى ينبغى أن يحمل بالضرورة طابع الانسان
والا كانت كل ضغوطه على الافراد ذات اثر ضار فضلاً عن أنها ستؤدى الى
اعدام الفرد • المجتمع غير السليم هو المجتمع الذى تنمحي فيه كيانات
الافراد انحاء ضاراً بالافراد وبالجماعات •

لا شك أن المجتمع شيء آخر سوى السلامة • ولا شك أن بعض
عوامل الانذار الداخلى فى التفاعل الاجتماعى قد تؤدى الى فائدة اجتماعية
أكبر • قد يتحقق للناس الكيان الاجتماعى بعناصر غير سليمة أو غير
صحيحة أو غير جازمة • ولكن قد يحمل ذلك الكيان الاجتماعى طابع
الانسانية الصحيحة على الرغم من ذلك كله • وهذا شبيه بما يجرى فى
الخطوط والاشكال الهندسية • لانك لا تستطيع أن تقدر النقط داخل
الخطوط تقديراً كميّاً متساوياً شاملاً أو تقديراً كميّاً متطابقاً • ومع ذلك
فالهندس بعدد الى اقامة الخطوط مستعيناً بهذه النقاط بكل ما فيها من
عيوب وآفات ووهية وعدم تحدد •

الوجود الفردى اذن وجود ضرورى لانه مصدر الوعي والتكوين
والشمول والنظام فى الكيان الاجتماعى بأكمله • ولا بد من الاعتراف
والتسليم به فى كل مقتضياته التى لا تخضع لتحديد قاطع • وليس من
طبيعة المفاهيم أن تخضع لنظريات غير نظريات التوضيح والتفسير
للاغراض التى تخدمها • ولهذا تتجاوز هذه المفاهيم كل حقائق الفرد بما

فيها من تفصيلات وبكل ما تتسم به من الميوعة والانزواء من أجل التحقيق المكامل للأهداف المنشودة التي يستسخر الأفراد في سبيلها - وتكمن المشكلة بأكملها في درجة انسانية استخدام الأفراد التي تتبعها الجماعة وتوقف عليها انسانية الجماعة أو عدم انسانياتها .

فمثلا يمكن القول بأن الدولة الرومانية كانت تهدف الى أنسنة وضع الأسرى والرقيق بتسخيلهم . ويمكن أيضا القول بأن الصناعة الحديدية التي تعتمد على الرقابة والمواصلة لحركات بعينها هي طريق تحرر العمال لاكتشافهم الحرية داخل تجربة الصلابة وخلال عملية مباشرة الآلات . والمهم هو درجة الانسانية التي تتحقق في المجتمع خلال الطابع الذي يفرسه الفرد نفسه على هذا المجتمع .

لذلك كان ينبغي أن تلتفت الاشتراكية الوجودية الى عنصر الذهنية داخل العصب الذي تتكون منه الجماعة . ولم يتكشف عنصر الذهنية الا لحلال الحركة الارتدادية للتجربة النقدية . فهذه الحركة هي التي أدت الى اكتشاف عنصر الذهنية داخل الابنية العملية وفي صميم العلاقة الجدلية (الديالكتيكية) التي تربط أشكال التعدد الفاعل المختلفة فيما بينها . ولأول مرة في تاريخ الفكر البشري استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تبليغ مشكلة الشمول الكلي بغير مشتمل كل وأن تنوصل من ثم الى أسس هذا الشمول الكلي نفسها ... أي أمكنها أن تضع يدها على محركات هذا الشمول الكلي وعلى اتجاهه غير الدوري عن طريق البحث في شروط ذهنية النتائج وآثارها ومعالها التاريخية .

أو بعبارة أخرى استطاعت الوجودية الاشتراكية أن تلمس عناصر الذهنية السارية في شعوب المجتمع وأن تكتشف دوائر الشمول الكلي القائم بلا وعاء شامل أو سند كلي . استطاعت الوجودية الاشتراكية ذلك بعد أن فحصت آثار المجتمعات الزائلة ونتائج الحضارات المتقضية وضعت يدها على مؤدبات المفاهيم الاجتماعية وأنظمة الحكم المختلفة . إذ أنها استطاعت بذلك كله أن تبليغ مشكلة الشمول الكلي القائم في المجتمع بغير شامل وبغير إطار اجتماعي مساند للكلية . وهذا ادعى لوضوح الذهنية التي تقوم مقام الاعصاب والشرابيين داخل الكيان الاجتماعي .

ومعنى هذا مرة ثالثة أن الاشتراكية الوجودية ارتقلت نحو الابنية الصورية الاولية داخل المجتمعات لكي تتحدد أسسا جدلية (ديالكتيكية) جديدة للعلوم البشرية الاصلية . وهذا هو ما نحاول اليوم أن ننظر فيه

لإحداث التغيير الجوهري الضروري في كل نظرة اجتماعية تنفصاض عن
مآسى الافراد والافليات في مييل انشاء كل شامل أو من أجل حياة
مصالح العدد الاكبر •

ولا شك ان هذه النظرة الجديدة الى الوجود الانساني استدعت
فحص قدرات المجتمع على استخدام الادوات والانتفاع بها من أجل تسخير
الامكانيات الانتاجية لمصالح الانسان • تطلب الامر التدقيق في أمر
ما نسميه بالبراكنيس أي الفاعلية الذاتية وينطوي تسخير الحقائق
المادية على احتواء الشيء الذي لا حياة فيه داخل مشروع كلى يفرض على هذا
الشيء وحدة شبه عضوية • ومعنى هذا ان هذه الوحدة هي فعلا وحدة
الكل ولكنها تبقى رغم ذلك اجتماعية من جهة وانسانية من جهة أخرى
ولا تصيب في ذاتها الأينية الخارجية التي تنشئ عالم الجسميات • وبقاء
الوحدة متوقف بالعكس على فاعلية المادة • ولكن بما ان هذه الوحدة لاتعدو
أن تكون سوى انعكاس ملبى لتسخير الحقيقة المادية • • • وبما أن تسخير
الحقيقة المادية لا يتأدى الا بمشروع انساني يخضع لظروف محددة
ولاستخدام أدوات معينة وفي مجتمع تاريخي على درجة معينة من النمو • •
فان ما ينتج عن هذا التسخير يعكس المجموعة بأكملها وان كان يعكسها
سلبا لا ايجابيا • بمعنى ان الشيء الناتج هو ذو الدلالة أو هو صاحب
الدلالة بينما الانسان في هذه الحالة يكون هو المدلول • والواقع في هذه
الحالة ان الأداة المستخدمة تستمد دلالتها من العمل البشري بينما
لا يستطيع الانسان الا أن يؤدي دلالة ما يعرفه فقط •

وعلى نحو من الأنحاء يمكن أن يقال اذن ان الادوات المستخدمة
تعكس الى الافراد معارفهم الخاصة بهم • وإذا نظرنا في انتاج أحد مصانع
المواسير مثلا يمكننا أن نرى في تشكيل وفي تنويع المواسير خبرة الانسان
ففسه ومعرفته بطرق صناعة المواسير واحتياجات المعيشة المدنية في
المجتمع القائم وأساليب العيش التي تحتاج لمثل هذه العيّنات • فالانسان
يفرض طابعه على الحقيقة المادية عند تسخيرها • وهذا من شأنه أن يدعونا
الى اكتشاف علاقة الدلالة المادية في تأثيرها على الكيان البشري بالكون
بأكمله •

ومن ثم يمكن استخلاص دوائر الحياة الانسانية ذاتها وامكانيات
الفرد من تشكيلات المادة وتطبيقاتها • ولذلك فالحياة العملية والانتاج
الصناعي من شأنهما أن يكشفنا طابع المجتمع ومقدار الاصاله في مجموعاته
ومقدار التطور الذي يشمل أفرادها • فتسخير الحقيقة المادية من شأنه أن

يكشف عن الطابع النفعي للانسان وعن مدى التحرر الذي يلمسه الفرد عند تحقيق فاعليته ومشغوليته وكرامته .

الوجود الفردي اذن أصيل وضروري حتى وان كان مستخدما استخداما وظيفيا . ولامع الاغتراب التي يتميز بها الوجود الفردي والتي سبقت الإشارة إليها ليست ها هنا سوى مظهر . هذه هي النقطة الأولى التي ينبغي تأكيدها فيما يتعلق بصعوب الانفراد والاقتصاد والعزلة التي يهاجم بها الماركسيون كل نظرية وجدانية أصيلة في الديالكتيك المخالف للديالكتيك الجماعي القسائم على انكار الفردية والعقل . ليس الاغتراب سوى مظهر خارجي لطبيعة أساسية خاصة بالانسان . أما الفعل فينمو ابتداء من قوة مشتركة نحو هدف مشترك . واللحظة الأساسية التي تميز تحقيق القوة وتميز جعل تسخير الحقائق المادية موضوعا كأي موضوع هي اللحظة الخاصة بالمباشرة العملية الحرة للفرد . ولكن تحدث هذه المباشرة العملية الحرة للفرد ذاتها كواسطة عابرة بين القوة المشتركة وبين الهدف المشترك . وعندما تكون المباشرة العملية الحرة للفرد بصدد تحقيق ذاتها في الشيء الموضوعي فهي عندئذ لا تكتفي بإلغاء نفسها كفعل عضوي في صالح الموضوعية المشتركة وهي تكتمل وانما يؤدي هذا الالفاء - لصالح - الموضوعية الى اكتشاف المباشرة العملية الحرة الخاصة بالفرد لتسخير الحقائق المادية تسخييرا مشتركا . هذا علما بأن الموضوعية المشتركة ذاتها ليست في حقيقة الامر سوى تحقيق الاهداف .

أما النقطة الثانية التي لا تلبث أن نتحقق منها ها هنا فهي أن الاعتماد الكبير على الجزئية الكلية أو الحتمية العامة يعرض الافراد لالفاء كل مقاومة للواقع . لا شك ان الايمان القوي بالحتمية المطلقة في تطورات المادة وأحداث التاريخ من شأنها أن تُلغى رغبات الافراد في تغيير الواقع وأن تدفع الجميع الى التسليم بتقلبات الظروف والأحداث .

ومن المتح بهذا الصدد أن تجد اثنين من المفكرين يلتقيان عند هذه النقطة . وكتب العقاد في سنة ١٩٤٢ (مجلة الرسالة - العدد ٥٠٩ في ٥ ابريل سنة ١٩٤٣) مقالا عن الفرد والدولة يقول فيه : « ان تغليب النشئون الاقتصادية أو تغليب الدوافع المادية على دوافع الحياة في الافراد هو في الواقع قدرية جديدة يلجأ إليها العاجزون في زماننا هربا من التبعة . ولكننا نأخذ دائما بقياس واحد من مقياس التقدم الانساني وهو مقياس المسؤولية واحتمال التبعة . فاحتمال التبعات هو منطقتا التقدم المستطاع » .

» ومعنى ذلك ان التقدم هو الاعتراف بالفرد والاعتراف بشأانه في المجتمع والخروج به من رتبة القدرية التي تفرض سلطانا يستغفره ويطويه » *

وجاء للفكر الثاني سارتر ليقول نفس الرأى في مقاله عن المادية والثورة سنة ١٩٤٥ وهو المقال الذى نشره بالجزء الاول من كتابه عن الاوضاع (١) حيث يقول : « يجب أن نلاحظ ان الالتصاق الضيق جدا بالجزمية الكلية يجازف بالغاء كل مقاومة للواقع . وقد حصلت على برهان بهذا الشأن خلال محادثة مع السيد جارودى ورفيقين آخرين . اذ قال السيد جارودى ان ثمة علما للتاريخ وتسلسل الوقائع حتى صارم ومن ثم فالنتائج أكيدة . وعلى عكس الواقعية الثورية التي تقول بان الحصول على أقل النتائج يتطلب العناء وسط أسوأ الشكوك وعدم اليقين » . تؤدي الاسطورة المادية الى اطمئنان بعض الارواح اطمئنانا عميقا فيما يتعلق بعاقبة جهودهم . فهم يظنون أنهم لا يستطيعون ألا ينجحوا . فالتاريخ علم ونتائجه مكتوبة ولا تنقص الا قراءتها . وهذا الموقف هروب بأوضح المعاني . لقد قلب الثورى الاساطير البورجوازية وشرعت الطبقة العاملة خلال ألف من التقلبات . . من الاعتداءات والتراجعات . . من الانتصارات والهزائم فى تجسيد مصيرها الخاص داخل الحرية وداخل القلق . أما أمثال جارودى فيشعرون بالخوف . ليس ما يبحثون عنه فى الشيوعية هو التحرر وإنما تقوية النظام . ولا يخشون شبيثا بقدر ما يخشون الحرية . وقد تخلوا عن القيم القبلية الخاصة بالطبقة التي يمثلون نتائجها كيما يعثروا على قبليات المعرفة وسبل التاريخ المخططة سلفا . . فلامجازفة ولا تخوف . . كل شيء مأمون والنتائج مضمونة . وفى لحظة تختفى الحقيقة ويفقد التاريخ لا شيء سوى الفكرة النامية . ويشعر السيد جارودى داخل هذه الفكرة بأنه فى أمان » *

وهذا هو ما عبر عنه العقاد باسم القدرية الذى خلعه على هذا الموقف المستند الى اللزوم والضرورة فى حتمية الوقائع المادية وأحداث التاريخ . وقال سارتر أيضا فى نفس هذه المقالة ما أشار اليه العقاد من أن المادية ليست بالضرورة ثورية الاتجاه وليست بالضرورة أيضا علمية الاتجاه . *

(١) جان بول سارتر : المادية والثورة من ترجمة عبد الفتاح الدينى ونشر دار الآداب ببيروت .

٥ - فلسفة العقاد بين العقل والدين

لن أحاول أن أتقدم الى مجالات الفلسفة الوعرة من أجل الكشف عن مقومات التفكير العقادي . ولن أوغل في نطلق العقيدة وعلم الكلام الاسلاميين حتى أقصى يدور الاتجاهات الروحية لدى فيلسوفنا العربي . ولكنني سألمس كل ذلك لمساة لا تقصد الأصول ولا تضيق معالم الفلسفات القديمة من ناحية ولا تؤدي من ناحية أخرى الى الاكثار من المصطلحات الغريبة التي قد تنفر غير المتخصصين في الفلسفة ، من الموضوع .

والفلسفة علم يبحث في ظواهر الوجود ويستوضح معالم الأشياء وينظر في الزمان والمكان والعلية . وإذا كان العلماء قد اکتفوا دائما بتقرير كل ما يجري في الحياة فاتهم لم يكنوا قط من دفع الفلاسفة الى الانشغال بدلالات الأمور والى السعى لوضع تفاسير من كل ما يحدث في نطاق الوجود . فالعلماء قد اختاروا جانب الإيمان في تقرير الأحداث والوقائع وأخلوا مجال التفاسير للفلاسفة .

وقد بلغ الفكر مرحلة الحكمة أو مرحلة التجديف على قدر استعداده من المران العقل والقياس المنطقي ولكنه لا يبلغ درجة الفلسفة الا اذا اصطنع أسلوب الفلاسفة وأخضع نفسه لمقاييسهم وخاض مثلهم في اشاراتهم وتوصل الى مرتبة الاحساس بمعنوياتهم .

وقد يكتفى الفكر بأن يتابع شئون المعاش معتمدا على قوة المنطق وصلابته وبأن يرأوله حرفة العمل العقلي في المسائل المادية ولكنه لا يطلق عليه اسم الفيلسوف الا اذا اتخذ من كلام الفلاسفة مقودا للتعرف على الحقائق والوقائع وسلم بمنطقهم في الاستناد الى قيمهم ومفاهيمهم لا من حيث هي زاد للحكم والمواظ واثما من حيث هي منهج وخطة في التحقيق والاداء .

فالفيلسوف لا يصبح فيلسوفا الا اذا استطاع أن يتشرب روح الفلسفة وطرائقها في التعبير من ناحية وأن يقلد الرأي فلهذه وأن يعرف للفكرة خطورتها وأن يعترف فيما بينه وبين نفسه بهما النظر العقلي وأهميته من ناحية أخرى . الفلسفة ميدان مفتوح امام الجميع يمكن أن يدرج اليه كل مشتغل بالفكر على شرط أن يمر بكل أنواع المران الذي يقتضيه التعبير السليم وعلى شرط أن يحمل في ذوقه وحسه مسئولية الرأي . الفارق بين الفيلسوف وبين سواه هو أن الفيلسوف

يتنبه دائما الى مسئولية حمل الفكرة والنطق بالرأى . وهاتان الناحيتان فى رأى متوافرتان فى شخص العقاد وان لم تتوافر له شهادات الجامعات التى توافرت لسواه ولم يعرف مع ذلك للرأى قدرا ولا للقيم وزنا ، ولا أود ان أقعد ههنا أطرافا من الموازنات التى يعرفها المتامل بمجرد التلميح ولا حاجة به الى تذكير مفصل .»

وقد تعرض العقاد هو نفسه لمثل موقفى هذا حين أراد أن ينظر فيما اذا كان من الممكن ادخال اسم الفزائى بين الفلاسفة الخالص أم لا . فقد درج اصحاب التواريخ الفلسفية لرجال الاسلام على أن يبدعوا الفلسفة الاسلامية بالكندى وأن يقرأوا أسماء ابن سينا والفارابى وابن رشد وابن باجه بين هؤلاء الرجال دون اسم الفزائى نفسه . والمشكلة تحتاج ولا شك الى إعادة نظر العقاد فى الأمر حين يتطلع الى وضع الفزائى فى درجة فلسفية أعلى من هؤلاء جميعا . فهو مطالب أولا بتحديد موقف الفيلسوف وطبيعته ومهنته من أجل ادراج اسم الفزائى بين الفلاسفة الخالص . كذلك يطالب العقاد بتقدير الفزائى تقديرا يتناسب مع محاولة وضعه بين اصحاب النظر العقلى الخالص . لابد من القاء أضواء معينة على شخصية الفزائى وفكره حتى يصبح الامام الفزائى فيلسوفا بكل ما تحمله هذه الكلمة من معان .

ونحن لا نود بطبيعة الحال أن نطيل فى استعراض المشاكل المتعلقة بالفلسفة الاسلامية عموما . فهذا لا يهمنى الا بقدر ما يؤدي الأمر الى ادخال العقاد فى زمرة الفلاسفة الذين يتابعهم والذين نعترف بكيانهم الفلسفى . ومن الأمور المكررة المعادة أن فلاسفة الاسلام الاقدمين ليسوا أفضل ما يمثل العقل العربى وان من علماء الكلام ورجال الفقه ومشرعى العقيدة من يبلغ مستوى أعلى من المستوى الذى بلغه الفلاسفة الأصلاء فى التقدير الفلسفى . وقد أخذ بهذا الرأى الشيخ مصطفى عبد الرزاق ولقيف كبير من مفسرى ومؤرخى وشرح الفلسفة الاسلامية من الفريبيين . ولا شك أن العقاد قد واجه مثل هذه المعضلة عندما تصدى للكتابة عن الفزائى كفيلسوف . فأراد أن يعبر عن مدى ادراك الفزائى لجملة من اشكالات الفلسفة على المستوى الفلسفى المحض ، بل أراد أن يلفت نظر الجميع الى أن الفزائى قد برز معظم المتخلفين بالفلسفة فى قدرته على القاء أضواء خاصة على معالم الفكر ومعضلاته مما لم يعرفه الفلاسفة الخالص أنفسهم .

والواقع أننا لو دققنا النظر لوجدنا الغزالي من أهم من أضاف الى الميتافيزيقا وعلوم ما وراء الطبيعة اضافات جادة مبتكرة بالنسبة الى عصره وبالنسبة الى التطورات التي شملت تاريخ الفكر البشري عامة . ويحاول العقاد إثبات ذلك من طريق ثلاث خطوات :

أولاهـا أن الغزالي قد اكتملت له أداة الفلسفة ، بل انه لم تكتمل له أداة قط كما كملت له أداة الفلسفة . وهذا تعبير دقيق وخطير معا فيما يتعلق بشخص الغزالي . ومعناه أن الغزالي الفيلسوف قد تفوق على الغزالي المتصوف وعلى الغزالي الإمام الديني . ولو لا شبهة الفلسفة في عصره بالمعنى الذي تواضعوا عليه آنذاك لبقى في هذا الميدان نفسه مستقلا عن اهتمامات الدين .

وثانية هذه الخطوات هي أن العقاد قد أقر ملكة الغزالي في التفلسف وفي بحث المسائل من الوجهة الفلسفية . وقال أن دلائل هذه الملكة ظاهرة بيّنة في منهج الغزالي الذي توخاه كلما عرض لمسألة من مسائل ما وراء الطبيعة . وتلخص هذه الدلائل في حسن الفهم للمسائل المجردة أو المغارقة على حد تعبير الفلاسفة العرب الأقدمين وفي القدرة على تجريد الدهن من قيود المألوف .

وثالثة هذه الخطوات هي إثبات القرابة بين السليقة الصوفية والسليقة الفلسفية . وقد يظن أن طبيعة التصوف وطبيعة الفلسفة لا تتلاقيان . ولكن هذا غير صحيح في نوع معين من التصوف وهو الذي يقوم أساسا على التأمل الطويل والبحث العويص حتى يذهب بالفكر الى غاية أشواطه ويلاقى بعد ذلك بين حدود الفكر وحدود الإلهام . ويقول استاذنا العقاد : أن هذا التصوف مدد للفلسفة يتم لها أدواتها ولا ينقصها ووسيلة ناجمة للتغلب على الذاتية أو « الانانية » فضلا عن المألوفات التي تلتصق بالذات وتحصر الإنسان فيما هو فيه .

والواقع كما نعلم جميعا أن فلاسفة الاسلام قد شغلوا انفسهم طول الوقت بمشكلة التوفيق بين العقل وبين العقيدة أو بين الفلسفة وبين الدين . لقد خص فلاسفة الاسلام هذا الجانب بقسط كبير من فكرهم وأدلى فيه كل منهم بدلوه . وليست هذه النظرات التوفيقية بالشئ المتع حقا من وجهة نظر فلسفات اليوم . فهذه كلها موافق تصفية بضيق المرء فيها بروح التزييف واساءة الفهم أصلا للمشكلة . وقلما يشغل مفكر حديث الرأي والنظرة نفسه بمراجعة أمثال هذه التوفيقات على أساس الاختلاف الغائي والمنهجي في كل من الدين

والفلسفة . فالدين لا يهدف الى ما تهدف اليه الفلسفة ولا يشق نفس الطريق المعلى في الالتيات والتدليل . والدين يقصد الى توكيد العقيدة في الانسان بينما تتوافق الفلسفة في مواقفها مع العلوم المعرفية . وقد تتلامس جوانب في الدين مع جوانب في الفلسفة ولكن هذا التلامس لا يعنى أكثر من تلامس محيطى دائرتين منفصلتين موضوعا ومختلفتين شكلا .

والدين عادة لا يحتاج الى الفلسفة لانه يسقط من اعتباره اشياء كثيرة من بينها الاهتمام بالمؤيدات العقلية والعملية لاحاسيسه الوجدانية . ولكن الفلسفة احتاجت زمنا طويلا الى الدين حينما كان الدين اقدر على الاستجابة لما لا تجرؤ الفلسفات على تناوله من أمور الفكر والفهم . كذلك استطاع الدين أن يمثل في بعض الأحيان مواقف التحرر العقلي بالنسبة الى الأوضاع التقليدية والأفكار الجامدة . أو بعبارة أخرى استطاع الدين أن يلمس المجالات التي تمتعت عليها العلوم بعد مصور طوال .

وعلى الرغم من أن الفلاسفة أرادوا تأييد الدين بأفكارهم الفلسفية وتأكيد الحقائق القرآنية بنظرياتهم العقلية فان كتاباتهم التي تعددوا ايرادها في هذه المجالات لا يطبقها العقل الحديث . وجانب الفطنة الحقيقية ههنا في هذا الميدان هو الذى لا يقف موقف المؤيد لنظرية اسلامية معينة بل يدرك مؤيدات هذه النظرية في مجالات الفهم الفلسفى الخالص ويعمل على تنقيتها والتدليل عليها والبات احقيتها على أية نظرية سواها .

فمثلا يقول القرآن بحلولت العالم وتسير معالم الفكر الاسلامي كلها من ثم في هذا الاتجاه . أى ان كل فكر اسلامى يقوم أساسا بقصد تأييد هذا الموقف . ولكن لم يخطر على بال أحد فلاسفة المسلمين أن ينقل هذه النظرة الى مجال الفلسفة البحتة ليأخذ نفسه بمبدأ العمل على تثبيت هذه النظرة في حد ذاتها ، بغض النظر عن تعلقها بالدين أو عدم تعلقها به . وفي هذه الحالة لا تأتى الآراء الفلسفية مؤيدة للدين أو مكملة له ولكنه هو نفسه يكون بمثابة الحافز لها على الظهور . يكون الدين ههنا بمثابة الدوافع الموحية الى اتخاذ مواقف معينة حيال بعض المسائل .

ومن المؤكد أن هذا لم يكن تام الوضوح لدى كل من النزالي والعقاد الا اذا ابتعدا ابتعادا ملموسا عن نقاش العقيدة . ولكن من المؤكد ايضا

ان النظرات الرئيسية عندهما تقوم على أساس تدعيم نظري مستقل
لأهم المبادئ العقيدية في الاسلام . والعقاد في الواقع لم يرق كأي
فيلسوف اسلامي بمهمة التوفيق بين الفلسفة والدين ولكنه لم يدع
وجهها من أوجه النظر الديني الخالص الا وأصبح عليه كيانا فلسفيا قائما
بذاته . لم يترك العقاد وجهها نظريا من الأوجه النظرية التي تؤيد الدين
الاسلامي الا وتشيع له وآثوره بالمعقولة والافضلية على كل النظريات .
ولعل هذا هو ما يشككنا أحيانا في مواقف العقاد كفيلسوف . ولكن
النظرة الفلسفية الدقيقة هي التي تميز فكر العقاد الفلسفي في ذاته
وتقدره كما هو وتعرف قيمه بغض النظر عن الملائسات . ان الذي
يستطيع أن يقدر فلسفة العقاد حق قدرها هو الذي يملك الفلسفة
الصالبة التي لا تفسد قياساتها ولا تضع موازينها لاعتبارات معينة .

ولا بد اذن من أن نخرج الاعتبارات الدينية المتصلة بفلسفة العقاد
من محيط نظريتنا حينما نعود الى تحليل هذه الفلسفة حتى لا نجعلها
موضع شك أو موضع انكار . والمهم هو أن نترك مقدار النجاح الذي
أصابته هذه الفلسفة في تحقيق منظوراتها وثأدية أغراضها . وليس
المهم هو أن نفطن الى ما وراءها من تأييدات عقلية لبلورات دينية أصيلة .
فالعقاد رجل يعمل في حقل الفكر العربي متأثرا بعقيدة الاسلام كأي
فيلسوف غربي مسيحي يستمد كيانه من الملامح الدينية . ويزيد العقاد
بطبيعة الحال ان يعلم ما في الروح الغربي من عداء جذري لكل معتقداتنا
وما يكنه الفلاسفة والمستشرقون والادباء لمعالم فكرنا العربي من أزدراء
واستصغار .

وقد تكون حماسة العقاد القومية سببا في احساسنا بما تسبفه
هذه الحماسة على فكره من التعصب وعلى فكر قرائه من التخوف .
ولكن أشد أنواع الفكر الفلسفي أفعالا هو الذي يفشل في استخلاص
النظر العقلي البحت من شوائب الملائسات التي تتعلق به عادة وتبعث
في جوانبه حرارة الوضع وطابع الظروف .

وكذلك الآن أسترسل في عرض الموضوع بغير أن أمسك بمباشرة
بمسائل الفلسفة العقادية ذاتها . ولكن هذه المقدمة لا غنى عنها كمدخل
الى الفلسفة العقادية لا مجرد النظر الى مقدار ما أدته هذه الفلسفة
في خدمة الدين بالتحليل والتأييد بل لكي نفطن منذ الآن الى التحولات
التي تمت على يد العقاد في النظر الديني ذاته . ان الاسلام الذي ورثه
العقاد عن أبويه ومن جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده يختلف عن

الاسلام الذى نتسلمه اليوم على الصحائف التى دبحها قلم العقاد .
لقد تسلم اعتقاد زاد الاسلام وتسلم معه فطنة محمد عبده وروح جمال
الدين الأفغانى . قلم نلبث أن عرفنا التفكير كفريضة من فرائض الدين
ولم نلبث أن ظهرت أمام عيوننا معالم الديمقراطية الإسلامية وحقوق
المرأة وكيان الانسان ودقائق الفلسفة القرآنية على نحو لم يسبق له
مثيل فى اللغة العربية . لاشك فى أن تصور مفهوم الاسلام قد تغير عما
كان عليه منذ ثلاثين سنة ولا شك أن ما ندين به اليوم مغاير لما كنا نعتنقه
قبل اليوم . سيتحدث الناس قريبا عن الاسلام قبل العقاد والاسلام
بعد العقاد . وسيعرف الناس عما قريب أن أحق الناس بالإمامة بعد
محمد عبده هو الأستاذ الإمام عباس محمود العقاد .

لقد تسلمنا اليوم من العقاد اسلاما آخر . . اسلاما يعتمد على
التشخيص والتجسيم . . اسلاما يقيم التماثيل للأنبياء داخل مسجد
الفكر . . اسلاما يعرف أقصى آماد الحرية وسط الضغوطات المادية
والحضرارية . . اسلاما يقوم الناس بمقياس العمل الحر . . اسلاما
فيه التكليف والحرية والأمانة عهد أمام الله وأمام الضمير . . لقد تسلمنا
من العقاد الاسلام وقد تبينت شخصياته وشخصه وانضحت معالم
أبطاله وملامح رجاله واستوت لنا ادوات التمحيص لعناصره وبذوره
وموجياته . وأكثر من هذا أن الكلام عن الاسلام صار اليوم مقيدا بما
أضافه العقاد . فاما أن نكتب أحسن مما كتبه العقاد عن الاسلام أو
فلنصمت صمتا حميدا . والصمت أحمد .

والعقاد حين أراد أن يفكر فى الاسلام لم يفكر فيه إلا بوعى الرجل
العادى الذى يلتبس فى الايمان مجسماته المادية وأشخاصه الحقيقية
المائلة . ان محمدا عليه السلام ثم أبى بكر وعمر وذا النورين ومعاوية
وعلى وأبى الشهداء وخالد . . كل أولئك قد أصبحوا أشخاصا مائلين
فى تاريخنا وأقواما حقيقين ننتفى اليهم وينتمى اليهم ابنؤنا من
بعدنا . ومن أراد أن يتصور الاسلام اليوم بدون الأضافات العقادية
سيقتوى على معرفة القدر الحقيقى لكتابات العقاد عن الاسلام . فانها
تماثيل فعلية جعلت المسلمين يلمسون بأيديهم ويرون بعيونهم كل
الشخصيات وكل المبادئ التى اشتمل عليها الاسلام .

وقد شاء العقاد أن يأتى بنظرية أساسية فى الوجود تصمد أمام
جميع الأنظار السابقة ويعتمد عليها فى تقدير اتجاهه الاصيل بين
الفلسفات العالمية . لأنه أحسن منذ زمن بعيد أن موضوع الفلسفة هو

الوجود ومسائله الأبدية . وهذه كما يقول العقاد شيء ومعارف الناس عن الموجودات المتعددة شيء آخر . لمسائل الوجود الأبدية باقية بعد مسائل العلم القديم ومسائل العلم الحديث على السواء . ولا يزال فلاسفة اليوم حيث كان فلاسفة الأمس في هذا الموضوع الخالد المتجدد وهو موضوع الوجود الذي لا يغيره تغير الآراء في الموجودات .

وقد تبين للعقاد بهذا الصدد أن العقيدة الدينية هي أقرب الفلسفات إلى المقول وليس قصارى الأمر فيها أنه أمر تصديق وإيمان . بل أحس العقاد عندما انتهى من كتابه عن ابن سينا أنه لابد من وقفة في كل تفسير للوجود وأن وقفة المؤمن أصح من وقفات الفلاسفة في النهاية . لماذا ؟ يقول العقاد (١) مجيباً على هذا السؤال : لسبب بسيط وهو أن الفرق بين الفلسفة الإلهية والفلسفة المادية في هذا أن الفلسفة الإلهية لم تغلق الباب ولم تختم الأشكال باقرار الأشكال وتركت الباب مفتوحاً لمن يتنقّى الوصول من طريق التأمل أو طريق الرياضة الروحية أو طريق الاستشراف للكشف والإلهام .

والمشكلة التي هانها بفكره المنطقي المتعبد هي كيف يظهر الوجود أولاً وكيف يتم تماس المقولات والماديات ثانياً . إن الدين يفترض حدوث العالم ويفترض خلق الله لهذا العالم من قصد وتقدير . فالوجود من هذه الناحية يتصف بالحتمية . أعني أنه إذا كان الله قد خلق العالم فهو لم يخلقه للتسلية ولم يخلقه بالصدفة وإنما خلقه قصداً لحكمة أزلية . هذا الوجود الذي نعيش فيه وجود حتمي يتصف بالجزم والضرورة . ليس هذا الوجود عرضاً من الأمراض السطحية وليس حدثاً من الأحداث العارضة . إنما هو وجود ضروري جزئى لم يأت عبثاً ولم يصدر عن الصدفة ولم ينتج عن ظروف جزئية . . الوجود المطلق ليس مجرد عارض من العوارض الطارئة لأسباب مؤقتة . والدين يقرر هذا كله ولا يقبل أى حل آخر . ولكنه يضع في نفس الوقت نظرة أخرى تتعارض في جوهرها مع أصل هذه النظرية الحتمية أن الوجود مدبر وضروري وحتمى ومتصل في إطار النظام الموضوع ولكن تفشاه مع ذلك ظروف استثنائية تقصد الحتمية وتوجد مجالاً كبيراً لنفاذ الاختلال إلى جوهر النظام الحتمى القائم . فكل حديد يتمدد بالحرارة . هذا هو النظام الأبدى السرمدى . ولكن هذا لا يمنع أن يأتى ولى من أولياء الله فيخرم هذا النظام القائم ويقرب الحديد من النار فينكمش بين أصابعه .

(١) عباس العقاد - ابن سينا ص ٣٤ - فاء المعارف - القرا .

أو بمباراة أخرى الدين يفرض حتمية الوجود واحتماله في وقت معا . فثبتت الدين أن الله لم يخلق الوجود عبثاً أولاً ومن ثم فهو وجود حتمي بمعنى في نظام وتغيير دائمين . وثبتت الدين أيضاً احتمالية الحدث حتى يترك للأنبياء فرص الإخلال بالنظام القائم داخل الوجود والمفروض عليه . فلا بد أن يكون الوجود عرضياً احتمالياً لتدخل الإرادة الإلهية من حين إلى حين فيما لا يتفق مع قوانين الوجود الثابتة . فإذا قال القرآن : « سبحانه الذي أسرى بعبده ليلاً .. » كان التفسير المعنادى قابلاً للاستجابة لمثل هذه الأحداث وتبرير الوقائع التي تتعارض مع قوانين الكثافة والزمان والمكان والجاذبية . فالدين يثبت الاعتقاد في حتمية الوجود واحتماليته معا .

وقد فطن العقاد لذلك وأراد أن يصف الوجود وصفاً أولياً بسيطاً يقوى به مسالك الوجود الحتمي . أراد العقاد أن يؤيد قصديته الوجود وأن ينفي عنه العبث واللامعقولية . فهل الإرادة الإلهية هي التي قضت بأحداه وهل هي حادثة أو قديمة ؟ ورد على ذلك أن الله قديم لا يتغير فليس يجوز في حقه حدوث الإرادة . لأن حدوثها إنما يكون لما هو أفضل أولاً هو مفضل وكلاهما ممتنع بالنسبة إلى الله .

ولكن إذا لم نفترض وجود الوجود وجوداً إرادياً فكيف تكون المادة قوة مميأة منذ الأزل ثم يطرد التقدم فيها من هذه الحركة المميأة إلى حركة النباتات ثم حركة الحيوان ثم حركة العقل عند بلوغ مرتبة الإنسان ؟ أيسمى هذا تقدماً مطرداً بغير هداية في عقل سابق ؟ أم ننكر أنه تقدم مطرد لنهرب من القول بسبق العقل والحياة ؟ إن فاقد الشيء لا يعطيه كما يقولون . هكذا يقول العقاد . فلماذا كل هذا الهروب من تقرير وجود العقل قبل المادة إذا كان تقرير وجود المادة قبل العقل يصل بنا إلى هذه الاحالات ويلجئنا في أول خطوة إلى التسليم بالأضداد ؟

وهنا يتعامل العقاد مع نفسه تعاملًا فلسفياً . وهو كما رأينا ينظر في الأمر من جميع وجوهه ويريد أن يحسم فيه . فهل يأتي الحل الذي يرضه فلسفياً في جملة وتفصيله أم يأتي مجرد تشيع ديني بسيط ؟ هل يقدم العقاد على النظر في أخطر مسألة من مسائل ما وراء الطبيعة بالأسلوب الذاتي أم بالأسلوب الموضوعي ؟ هل يضع العقاد جوهر فكره في قالب مثالي أم في قالب وُضعي ؟

لا بد أن يحتار العقاد مذاهب المادة وإن يكون موضوعياً أكثر من

الموضوعيين . ولابد أن يتخطى العقاد تصورات الواقعية وإن يكون وضعيا أكثر من الموضوعيين . تلزمه لذلك من ثم حقيقة أولية وأولى في أن مما وإن تكون هذه الحقيقة غنية عن الإثبات . ينبغي أن تتوافر لديه حقيقة أولى تشبه البديهية وتحصل منطقها في نفسها وتكون بمثابة الكلمة التي تحمل بساطتها وجوهرتها وإطلاقها في وقت واحد . لابد له من عبارة بمثابة البديهية التي لا تحتاج إلى دليل ولا تحتوي مع ذلك في ذاتها على أية عملية منطقية تركيبية أو ذهنية .

ويرد على خاطر العقاد تعبير الأنا أفكر أو الكوجيتو الديكارتي . يقول ديكارت أنا أفكر فانا إذن موجود وشئت بهذه الجملة وجود الذات العاقلة الذي لا يحتمل الشك . والعقاد يشير إلى هذا الأنا أفكر الديكارتي أو ما نسميه في الفلسفة بالكوجيتو في عرض كلامه عن النفس والأنا لدى أين سينا فيقول (١) : « وليست النفس متجيزة ولا حالة في التحيز . لأنها لا تنقسم بانقسام الجسم ولا تتوقف عليه . فالشار إليه بقول « أنا » باقي في أحوال الجسد كلها سواء في نموها أو ذوبانها . وقد يكون الإنسان مدركا للشار إليه بقول « أنا » حالما يكون غافلا عن جميع أعضائه « والانية » لا تتوقف على حقيقة خارجية ولا على شعور بالأعضاء الجسدية . فابن سينا في إثبات وجود النفس على هذه الصورة سابق للفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي يبطل الشك في الوجود بقوله : « أنا أفكر أنا موجود » ويعتبر هذه الحقيقة أولى الحقائق الغنية من الإثبات . وهو سابق له بالقول بأن الإيجاد فيض دائم من قدرة الله . فلا تدوم للموجود صفة الوجود بمجرد إيجاده . بل يكسبها على التجدد وعلى اللوام » .

ويهمنا هذا الكلام من جوانب عديدة أولها أنه بمثابة مدار يدور حوله الفكر العقادي في تلك الفترة المتصلة بعد الحرب العالمية الثانية . وثانيها أن العقاد هنا يرى ما في هذه الحقيقة من إثبات للنفس وهو يعني من ذلك حين يشتغل بالنظر في الوجود ذاته . وثالثها أن العقاد يقرر حقيقة « الكوجيتو » على نحو معين حين يقول عنها : « أنا أفكر أنا موجود » فيلاحظ بذلك ضرورة انتزاع أي عملية منطقية سوى التبادل المعنوي في غير قياس أو برهان بين أنا أفكر وبين أنا موجود . فالشائع أن هذه العبارة تقل على نحو مالوف هو « أنا أفكر فانا إذن موجود » ولكن هذا التركيب يضعف البداهة في التعبير الأولى ويجعلها شبيهة

(١) عباس العقاد . ابن سينا ص ٩٨ .

بالاستدلال . لذلك يحرص العقاد على كتابتها على هذا النحو : « أنا أفكر أنا موجود » .

ويود العقاد أن يضع مثل هذه الحقيقة . يود العقاد أن يضع حقيقة أولى لا تحتاج الى اى انبياء أو تدليل وتقوم بنفسها كحقيقة في غير حاجة الى برهان . ولكن حقيقة العقاد يجب أن تكون موضوعية لا ذاتية وأن تكون واقعية لا مثالية وأن تكون اثباتا لعالم الوجود لا لعالم النفس . يجب أن نبعد كل الشك عن الوجود ذاته لا عن النفس . لأن الوجود اذا كان موجودا فإن وجوده ذاته يحمل معنى ارادته ويقطع باليقين والحتمية معا . والوجود موجود . هذا لا شك فيه . لكن مجرد كون الوجود موجودا يدل على ضياع العدم . الوجود الموجود يعادل انعدام العدم . ومن ثم أو فمن باب أولى يكون الوجود فاعليا مريدا قاصدا لأن الوجود يقتضى زوال العدم والعدم لا يزول الا بإرادة مرید . فالوجود موجود تعبير يعنى ان ثمة إرادة اعدام العدم .

وهنا يصرخ العقاد : اكتشفتها .. اكتشفتها .. الوجود موجود فالعدم معدوم . ونسأله على نحو ما سأله صاحبه ومحاووه في كتاب فى بيتي أباسم الفلسفة تتكلم أم بأسم الدين ؟ فيقول بل بأسم الفلسفة أتكلم الآن . الوجود موجود فالعدم معدوم .. أراد الوجود أن يكون فانتفى العدم .. أو ظهر الوجود فكان ظهوره بمثابة إرادة لاهدام العدم . مجرد الوجود يعنى إرادة اعدام العدم . ومجرد الاستجابة هى دليل الإرادة .

كان الفيلسوف الفرنسي موريس مبرلوبونتي يقول دائما : « ان الحب هو أن تحب لا أن تحب » وكنت لا أستغرب ذلك القول ولكن غري من الاصدقاء اعترضوا عليه . واجبت عنه بأن الانسان لا يعرف امكانيات القلوب وهى تتفتح بمحض ارادتها للاستجابة لكل البواعث والنزوات الا اذا رأى ذلك رؤية العين وهو يواجه قلبا محبا عاشقا مستجيبا . لن يتوق الحب محب لا يكون هو نفسه موضوعا لحب .. ان المحب عادة يكون هو نفسه شديد الوله والكلف بمن يحب وتشغله هواجسه ووساوسه من استطلاع باطن نفسه واستخلاص مشاعره الذاتية . ان الحب لا أن تحب فتشغلك عواطفك من نفسك وخطرك لأن المحب أعمى كما يقولون ولكن الحب هو أن تحب أى ان تكون موضوعا لحب فترى الإشارة منك وهى تلبى عن طيب خاطر وفى غمرة حقيقة من السعادة والشوق والفداء .

وكذلك أمر الوجود في وجوده لأن العدم يلبي في الحال ويتعدم صافرا . فيكون مجرد الوجود ارادة لانتفاء العدم واستحالته في ذاته . الحب هو استجابة ارادة مقابلة والوجود هو استجابة الانتفاء العدمي . الوجود لا يكون الا مريدا والا استحالة انتفاء العدم . الوجود موجود فالعدم معدوم .

ولكن اليس هذا التعبير تسجيلا لحقيقة جزئية ؟ اليس مجرد الوجود حادثا قريبا هو حادثا جزئيا يخضع لتفسير السبب والسبب والعلة والمعلول ؟ اليس الفاء داخل عبارة « الوجود موجود فالعدم معدوم » هي فاء السببية ؟ لا . لا شيء من هذا . الفاء هنا شرطية يتحقق بها شرط الحدث الاساسي . والعقاد هو الذي يقول « اننا نعطى الوجود الزم لوازمه اذا قلنا انه غير المعدوم » فغير المعدوم هي الشرط الذي لا يكون الوجود الا به . وهكذا تأخذ حقيقة صفة الالتزام المطلق وتكون بذلك حقيقة مطلقة لا تقف عند حد التقرير الجزئي أو الوصف العرضي . حقيقة العقاد اذن حقيقة الاولى لها صفة العموم والاطلاق لأن الوجود ينفي العدم على اطلاقه ولا ينفي المطلق الا مطلق .

وهذه الشرطية المطلقة لا تتعارض مع بداهة الحقيقة الاولى البسيطة لأن الشرطية المطلقة في التعبير لا تؤدي معنى التفسير العلمي ولا تعتمد على التركيب العقلي بل تكتفي بتخصيص الوجود . ويشير العقاد (١) الى ذلك ردا على الاستاذ نقولا الحداد بشأن هذه القضية الاولى فيقول : فالاستاذ يستغرب مثلا قولنا « ان الوجود غير المعدوم » ويتساءل أي معنى تقيده عبارة غير المعدوم زيادة على الوجود ؟ اليس عبارة غير المعدوم مرادفة لكلمة الوجود لا مفسرة لها ؟ بل اليس كلمة موجود أوضح من عبارة غير المعدوم . . ؟ فلو ان الاستاذ الحداد كلف نفسه ان يراجع تعريفا واحدا من التعريفات المصطلح عليها لاستغنى عن هذه الاسئلة وامادها الى نفسه ليعلم انها لا تبطل شيئا مما اراد انطاله .

« فتعريف الجزيرة هو أنها قطعة من الارض يحيط بها الماء من جميع الجهات . فماذا نفهم من قطعة الارض التي يحيط بها الماء ألا أنها الجزيرة ؟

« وتعريف الخط المستقيم مثلا هو أنه أقرب موصل بين نقطتين .

(١) عباس العقاد : عود الى مسألة العقل - مجلة الرسالة - ٢ فبراير سنة ١٩٢٨

فماذا نفهم من اقرب موصل بين نقطتين الا انه الخط المستقيم ؟ هل تطالبني بافهامك ما هي النقطة قبل ان تسلم بالموصل بين النقطتين ؟ هل تطالبني بتعريف الجهات حول الدائرة أو حول المثلث أو حول المربع أو حول المستطيل اذا كانت الجزيرة على شكل من هذه الاشكال ؟

« كل ما يطلب من التعريف انه ينفي الالتباس ويحصر الصفة . وعلى طريقتنا نحن نقول ان المكان موجود لانه غير المعدوم . ونقيم الدليل على انه غير معدوم بانه يقاس ويحتوى الموجود . والعدم لا يقاس ولا يحتوى الموجودات . فلا يسعك أن تقول ان مترا مكعبا من العدم اكبر من قدم مكعبة من العدم . ولا يسعك أن تقول أن العدم المطلق يحتوى جميع الموجودات » .

ولا حاجة بنا الى شرح هذا الكلام . فهو واضح الدلالة فيما يتعلق بالحقبة الاولى ومدى تخصصها وشرطيتها واطلاقها . ولكن هذا لا يمنع تأكيد الاحتمال الجزئى فى أحداث الوجود المفردة . ان الحتمية الشاملة لاتمنع احتمالية الحدث وان قصدية الوجود لا تحسول دون مرضية الاحوال الجزئية . وهى ههنا من هذه الناحية تكون تأكيدا آخر لقدرة العقول على ملامسة الجزئيات المادية أو تكون دليلا على تدخل المشيئة الالهية فى واقع الوجود الفعلى الخاضع للقوانين الطبيعية . وقد صار منصر المادة الاصيل أدل على غلبة القول بالمشيئة على القول بالحتمية المادية فى العصر الحديث . ويخلص العقاد من اثباتاته فى معارضة الحتمية المادية بقوله : « اذا كان هناك فرض أرجح من فرض فى مجال الباحث العلمية الحديثة فذلك هو الفرض الذى يعزز الايمان بالمشيئة الالهية لأن هذا المجال قد رجع بأصل المادة كلها الى الاختيار ورجع بالقوانين المادية كلها الى سلطان غير سلطان القوانين المدعاة (١) »

فاذا كان العقاد قد خص نظريته فى الوجود بكتابه عن الله ونشأة العقيدة الالهية فقد خص كذلك مسألة السببية العلمية بكتابه عن عقائد المفكرين فى القرن العشرين . وتوصل العقاد بذلك الى تكوين نظرية فى الوجود الارادى تحتم قصدية الوجود واراديته ولكنها لا تنفى احتمالية الاحداث الجزئية . كذلك تنفرغ به نظريته فى الوجود الى نظرية فرعية فى التاريخ والاجتماع مؤداها أن لتطور الجماعات البشرية اهدافا وان للتاريخ الانسانى امطحاها ولكن لايمنع حرية الفرد ولا يحول دونها .

(١) عباس العقاد : بين الروحانية والمادية - مجلة الرسالة - ١٨ أغسطس سنة ١٩٤٧ .

والحقيقة البينة التي يؤمن بها العقاد هي أن التاريخ الانساني هو تاريخ الفرد في اضطلاع به بالحقوق والواجبات . فكلما توغلنا في القدم رجعنا على التوالي الى ازمنا نضل فيها حقوقه كما تقل فيها واجباته . وكلما تقدمنا مع الزمن كانت آية التقدم أن الفرد يزداد في تبعاته أى يزداد في حقوقه وواجباته ويعرف له شأننا في المجتمع مستقلا به ما وسعه أن يستقل أو هو على الجملة أوفر استقلالا مما أتبع له في مجتمعات الزمن القديم .

وقد فئينا نحن أبناء الشرق في المجتمع !لانا من السنين كما يقول العقاد . فحق لنا أن نعطي الفرد أمدا من الحرية يرتفع فيها جيلا أو جيلين ولو على سبيل التجربة الى حين . فالحرية عنده هي الجمال ، والجمال هو الخلاص من أسر القيود والضرورات . وإذا كان الوجود هو محو المدم فالحرية أيضا هي اجتياز القرارات ولا وجود بالتالي إلا بالجمال .

٦ - محنة الفلسفات الجوانية :

هناك تحالف ظاهر بين الفلسفات الجوانية . في الجو الفكري اليوم تعاون واضح بين أنصار المذاهب الجوانية في الفلسفة . ولكي تكشف عن حقيقة هذا التعاون يجب أن نبدأ بتعريف الكلمات تعريفا يسمع لنا بالارة الموضوع .

ماهي ؟الافلسفه الجوانية ؟الفلسفه الجوانية هي الفلسفة التي تعتمد على الباطن دون الظاهر والتي تقف عند الجوهر دون العرض . يمكننا أن نعرف الفلسفة الجوانية تعريفا مبدئيا بأنها الفلسفة التي تنكر المحسوس وتقبل على ما وراء الأشياء وتتأمل الحياة الدفينة الخفية دون الظواهر البرانية المرئية .

وقد تأيدت هذه الفلسفة على أقلام اثنين من أساتذة الفلسفة وهما الدكتور عثمان أمين والدكتور فؤاد زكريا . فقد أخرج الدكتور عثمان أمين كتابا عن الجوانية منذ سنة تقريبا ونشرت مجلة الثقافة في عددها رقم (٨٠) مقالا عن الفلسفة في عالم اليوم تأييدا لحركات الفكر الجوانية بقلم الدكتور فؤاد زكريا .

ويقول الدكتور عثمان أمين عن الجوانية (ص ١٠) انها عقدة تلفت الى الإنسان في جوهره وروحه لا في مظهره وأعراضه وتدرسه

في حياته الداخلية لتنفذ الى ما هو فيه اصيل . وهذا الموقف يكون
يكون صدى مباشرا لمفهوم الفلسفة عموما كما وضعه في نفس الكتاب
(ص ٢٤) حين يقول : « والفلسفة لا تستطيع وهي بصدد العلوم الانسانية
ان تقتنع بنتائج الدراسات العلمية البحتة وتلتزم دائما لتفسير تصرف
الكائن الانساني في الفكر أو في السلوك » ما وراء « الظواهر أى ما هو
فيها جوهرى أصيل » .

ويقول الدكتور فؤاد زكريا في مقاله عن الفلسفة في عالم اليوم (١)
ولعل من أبسط وأدق التعريفات التي يمكن بها تقريب معنى الفلسفة
الى الأذهان القول أنها « تغفل الفكر في بواطن الأمور بدلا من طواهرها »
ويقول أيضا في نفس الموضع « مهمة الفلسفة هي النفاذ الى ما وراء
الاشكال الظاهرية للتجارب الانسانية في مختلف المجالات » . ويضيف
الى ذلك رايه القاطع المستمد من عنوان مقاله عن الفلسفة في عالم اليوم
« ومنذ اللحظة التي اتخذت فيها هذه المحاولة صورة واعية واضحة
كل الوضوح في العصر اليوناني القديم ظهرت الفلسفة في صورة ناضجة
وطلت تتخذ هذا الطابع الى اليوم » .

وقيل أن أشرع في الكلام من محنة هذه الفلسفات الجواتية أود
أن أسوق بعض الملاحظات الأولية على مقالة الدكتور فؤاد زكريا . فهو
أولا يضع لمقالته عنوانا يقيد الفلسفة بعالم اليوم . ومع ذلك لا يرد في
المقالة من أسماء المعاصرين (فضلا عن أبناء اليوم) سوى أثنشتين
وسارتر وتوينبي وورسل وفروم وبولنج عرضا دون أن يقوم بتحليل أية
فكرة مما يجري اليوم في عالم الفلسفة . ويرد أيضا من أسماء المذاهب
الاشتراكية والوجودية والانسانية والفيثومينولوجي ولكن في سباق
الإشارة العجلى . وفيما عدا ذلك يدور الكلام في إطلاقه على تطور علوم
النفس وحول مشكلة الكونفو وعلى نظريات دارون وفرويد وإقليدس
وأرسطو ونيتشه ودستوفسكي ومشكلة السلطة في العصور الوسطى .

ثانيا يضع الدكتور فؤاد زكريا فاصلا حاسما بين ما يسميه « قيما
انسانية جديدة تدعو اليها المذاهب الاشتراكية في شتى مظاهرها وقيما
فردية جديدة تدعو اليها الفلسفات الوجودية بمذاهبها المختلفة » وأقل
ملاحظة يبدىها الرء وفقا لمهيج التغفل الى ما وراء الظواهر الذي اشترعه
الدكتور فؤاد زكريا تؤدي الى انكشاف خطأ هذا الفصل الحاسم .

(١) عدد ٨٠ من المعلقة ص ١٦ عمود ١ -

فالوجودية ترمى الى مثل ما ترمى اليه الاشتراكية مع درجة اختلاف معينة في تقدير الفرد وتقدير الجماعة .

ثالثا : أسأل الدكتور لماذا لم يستعرض مفهوم الفلسفة كما تصورها على أعلام فلاسفة اليوم فعلا ؟

رابعا : خطأ جسيم أن يقول الدكتور مؤاد زكريا عبارته : « وهكذا رأينا الفلسفة تتغلغل في بعض ميادين علم النفس (كما هي الحال في المذهب الفينومينولوجي) الى حد يصعب معه وضع الحد الفاصل بينهما » . فمن المعروف تاريخيا وعلميا أن فلسفة الظاهريات (أو المذهب الفينومينولوجي) قد أدخلت على عاتقها مهمة تخليص الفلسفة من تأثير علوم النفس وأن هذا الاتجاه هو أخطر جوانبها (١) ولم يكن من المستحب أن يستقى الدكتور مؤاد زكريا معلوماته بهذا الصدد من دائرة المعارف البريطانية ودوائر المعارف الأخرى التي اقتصرت على تلخيص مرحلة أولية من مراحل الظاهرية . وقد أشرت عدة مرات في مقالات سابقة الى ضرورة التفرقة بين التحليل النفسي والتحليل الظاهري والتحليل الوجودي . ولكن هذا لا يمنع أن يكون علم النفس قد استفاد استفادات كبيرة من بعض التفريعات الظاهرية .

بعد هذا نعود الى الحديث عن محنة الفلسفة الجوانية . فهي تريد أن تنفض عنها من موضوع الفلسفة حين تشير اشارة عابرة الى مسألة التغلغل الفكري والبحث عما وراء الظواهر . انها تريد أن تتخلص من مشكلة ملحة حين تتعرض للموضوع على هذا النحو ، وهذا الكلام لا يراد به الا التعميم الذي تنقذه تعميمات من نفس القبيل بمنتهى السهولة واليسر . وفضلا على ذلك فاتها تحاول أن تعيد الى عرش الفلسفة مفهومات الثنائيات من الانقسام الوجودي الى ظاهر وباطن . وهي محاولة غريبة تطل برأسها متجاهلة كل مساهم الفكر الحديث في أعمال التعارض بين المظهر والحقيقة ، وفي العمل على وصل هذين السالين بعد كانا (٢) . ولو أننا التمسنا أقوال هيدجر وهو من فلاسفة اليوم في تعريف الفلسفة لاستطعنا أن نجده يقول ان الميتافيزيقا لا تبحث الا في الوجود كما يتمثل بالفعل وأنها لا تبحث في الوجود ذاته حتى يضمن الفكر بناء الميتافيزيقا بالطريقة الأكيدة . وهذا الكلام وأرد بالصفحات الثامنة والتاسعة من بحث هيدجر : ما هي الميتافيزيقا ؟ في الطبعة الألمانية ،

(١) انظر الأخطاء في كتابه عن استنوزا عند غلظه بين الواقعية الأطلاونية وبين الواقعية في العصر الحديث ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٢) جان فال : بحث في الميتافيزيقا ص ٦٦١ .

وله ترجمة فرنسية وأخرى عربية راجعها الدكتور عبد الرحمن بدوي وليست بين يدي الآن .

ولا أريد أن أفرض بطبيعة الحال رأيا معيناً على المشتغلين بالفلسفة ولكنني كنت أقصور أن مثل هذه الكلمات كفيفة بأن تشعروهم بمشاكل الفكر اليوم . فحين يتكلم هيدجر عن بناء الميتافيزيقا بالطريقة الأكيدة وحين أثير في خاطري عنوان بحث هوسرل عن الفلسفة كعلم صارم سأشعر حتماً بأن المسألة ليست مسألة اجتهد في إعطاء تفسيرات لمهمة الفلسفة . المسألة أخطر من هذا بكثير لارتباطها بمحاولة الارتفاع بمهمة البحث الميتافيزيقي إلى مرتبة العلم الحقيقية . وحتى لو لم أشغل ذهني إطلاقاً بمشاكل الفكر الفلسفي المعاصر فلا أقل من أن أشعر بضرورة التروي أمام أمثال هذه المسائل وأن أحس بأن تعريف الفلسفة ليس مسألة اجتهدية . فهذه المشكلة نفسها قد ارتبط بها تيسار الفكر الفلسفي المعاصر كله وأصبح الاشتراك فيها والإدلاء برأى حولها عملية من العمليات الأساسية في تاريخ نظرية المعرفة بأكملها .

فالمشكلة لها تاريخ إذن ولا يصح أن نلقى الكلام هنا على عواهنه لأن المشكلة تطورت تطوراً واضحاً في موقف العلوم ومناهج البحث والمنطق ونظريات المعرفة إزاء مشكلات الفلسفة . ولا تستطيع الميتافيزيقا أن تتجاهل كل هذه الأبحاث وأن تستمر في الاسترسال مع خواطر شخصية وفردية . لا يجوز أن أؤدي للفلسفة (اليوم) تعريفاً حين أنظر إلى الفلسفة كمجموعة من العبر والأمثال والمواعظ .

وقد أشرت إلى أسلوب الظاهريات في البحث الفلسفي حين قلت في تعليقي على كتاب ظاهرية الإدراك للأستاذ موريس ميرلوبونتي السابق : « وكل ما يقتضيه منا المنهج الظاهري أو الفينومينولوجي هو الأداء الوصفي لعمليات الفكر دون محاولة التفسير أو التحليل المنهج الظاهري إذن بخلاف المنهج العلمي أو المنهج النفسي يقتصر على استقبال الحقائق التي تنمكس على الذات . وهذا يعني بعبارة أخرى أنه ينبغي الاحتفاظ بعملية الإدراك مستقلة عن التركيبات التي تندرج تحت باب الأحكام أو باب الأفعال العملية أو باب المحولات عموماً . ينبغي التوقف عند الوصف قبل أن تصبح عملية الوصف سبيلاً إلى إقامة إثنية ذاتية من داخل الضمير عن العالم الخارجي .

الم يخطر على بال الفلسفات الجوانية أن تتسائل عما وراء هذا الكلام من تيارات وآراء وفكر ومذاهب ؟ لماذا كان الوصف هو منهج الظاهرية الذي لا تتخطاه إلى ميدان الحكم أو إلى عملية الحمل التي

يقوم بها العقل ازاء العالم الخارجى فى القضايا والاحكام ؟ لماذا قام
هوسرل بثورته الفلسفية التى جعل نداءها « الى الاشياء نفسها » ؟
وماضرب الآن مثلث على خطا هاتين الفلسفتين من كلامهما .
يقول الدكتور عثمان امين (ص ١١٧) : « واسترعى نظرنا فى قراءتنا عن
مباكرة الفن فى الغرب أن يذكر الكتاب أن « ليوناردو دافينشى » أمضى
عاما كاملا فى تهيئة الجو المناسب لرسم الانسامة المشهورة على شفتى
مونا ليزه . فقد وقفت موناليزه أمام الفنان سنة كاملة وقال لها بعدها :
هذا يكفى . لا ضرورة للمودة بعد اليوم . فقالت موناليزه : اذن هل
تمت اللوحة ؟ فأجاب دافينشى لا .. لقد بدأت . وبدأ الفنان الكبير
يرسم الصورة مستعيناً بخياله تسع سنوات أخرى حتى تمت اللوحة .

ولن اعلق طويلا على هذا المثل فهو دليل ضد الجوانية . انه دليل
على مدى احتياج المرء الى المشاهدة الخارجية من أجل استيفاء أبسط
اللاحظات وهو دليل على احتياج المرء الى تأمل بصرى زمتا طويلا من
أجل تبين اصفر الملامح السطحية .

أما الدكتور زكريا فيقول (عمود ٢ - ٣) ص ١٦ عدد (٨٠)
الثقافة : « وما الفلسفة فى آياتنا هذه الا ابتغاء الى القوس فى مناطق
مجهولة . وكلما ازداد القوس تعمقا ازدادنا فهما لطبيعة الظواهر
السطحية التى تقع هذه المناطق وراءها ... فمثلا كل الانسان فى نظر
الفلاسفة والادباء عقلا يحاول السيطرة على الرغبات عن طريق توجيه
طاقته وحيويته نحو قيم رفيعة أو مثل عليا . وبلغ هذا الاتجاه قمته
فى العصر الرومانسى الذى صور الانسان بصورة كائن تقى رفيع لا يعانى
صراعا الا بين عاطفته وعقله . وخلال هذه التطورات كلها كان المنصر
الثالث فى الانسان منصر الرغبات الحيوية متواريا مستورا ... وان
اقوى تأثير لنظريات فرويد انمسا يرجع الى جرائته فى التعقق من وراء
السطح الظاهر للامور .

ويحتاج الامر هنا الى التفرقة بين تاريخ البحث العلمى فى
موضوعات العقل وموضوعات الجنس وبين الظاهر والباطن فى الحياة
العادية من شئون العقل والجنس . وهناك أفصح من الظواهر الجنسية ؟
أهناك أخفى من شئون العقل ؟ وهل الارتداد الى الجنس هو ارتداد
نحو الظاهر أم نحو الباطن ؟ ما هو الاكثر وضوحا أمام العين : مظاهر
العشق والحب فى الطبيعة أم مظاهر الفكر ؟

قد أشار سارتر فى السطر الاول من كتابه عن الوجود والمعدم

الى أن اختفاء الثنائيات هو التقدم الذى حققه الفكر الحديث • ومعارضة هذا التقدم هو محنة فلسفات الجوانية الضائعة على الاقلام هذه الايام • ولعل قدرتنا على تخطيها تنبع من اشتغال حقيقى بأعباء الفكر والنظر والتأمل • ذلك أن الفكر الفلسفى المعاصر قد تخلص نهائيا من الانقسام بين الوجود الداخلى والوجود الخارجى • وهذا هو ما أعلنه يوزجوش جان بول سارتر فى السطر الخامس من مطلع كتابه عن الوجود والعدم •

٧ - الجوانية : أصول عقيدة وفلسفة ثورة

تأليف الدكتور عثمان أمين

لست ادرى كيف أستطيع أن التقى بالدكتور عثمان أمين فى عرضى هذا لأفكار الجوانية التى أوردتها بكتابى • كيف اقترب من آرائه وأفكاره وبينى وبينه علم اتفاق أولى حول مفهومات الاشياء وتصورات الفلسفة ومعانى الكلمات ؟ ويكفى اختلاف واحد من هذه الاختلافات لكى يباعد بينى وبينه مسافات شاسعة • يكفى أن نختلف حول معانى الكلمات أو حول دلالات الاشياء أو حول تصور الفلسفة كى تقوم بيننا أسوار عالية وجدران سميكة • فما بالك ونحن نختلف حول كل هذه المظاهر وفى كل جزئية من جزئياتها ؟

ولم يمنع هذا الاختلاف الكبير بين العناصر التى يستند اليها الدكتور عثمان أمين فى فكره وبين طريقتى فى الاشتغال بمواد الفلسفة من قضاء أكثر من سنتين من سنى دراستى الجامعية فى الدراسة على يديه ومن أن أظل حتى اليوم صديقا من أصدقائه • فانا شخصيا برانى فى تعريف الدكتور عثمان أمين اذا تمعنت فى كلماته وأوصافه • ولكننا قضينا سويا أوقانا طيبة وسهرات ممتعة لم تقف فيه برانيتى وجوانيته حائلا دون اقتراب كل منا من الآخر • والواقع أننى تموجت أن ألقى الدكتور عثمان أمين بطريقة برانية واضحة هى التى جعلتنى أفلح فى فهمه وفى اعتياد أسلوبه وكلامه • ذلك أننى كنت التقط الوقدة المباركة فى ذهنه من حرارة الوجد الصوفى على جبينه وكنت أستطلع حركاته وارتباطاته بالناس والاشياء من حوله فأدرك مدى لهفته الحقيقية على إبراز مكوناته •

ومن برانيتى بشىء شك أننى لم أعترض عليه يوما فى كلمة • ولكن أليست هذه البرانية هى السبب فى الوقوف موقفا موضوعيا حيال ماقد يغلب على ظنى أننى لا أوافق عليه • أليس بفضل هذه البرانية أننى

اكتشف في جوانية الدكتور عثمان أمين بعض اللوحات التي تكمل جملة ملامح الفكر والروح والادب والتي تفق من بينها كضرورة تمليلها الاحتياجات والتطلعات ؟ لا شك في ذلك . ويرانيتي هي التي تهيئني على صلة الود والمحبة في غير صدام عقائدي أو مهني ضد الدكتور عثمان أمين . والدكتور يصير على برائنة البرانيين وعلى جوانيته أمامي . وأنا لا أشعر بما يضربني وفقاً لمقاييسي . أما هو فقد حول الجوانية الى عصبية وإلى طريقة أو فرقة وإلى مذهب يقاتل مامدها . والفريب هو أن تنفذ برانيتي في جوانيته وأن تعيد حوايه إلى أعماقها وأن تتخلص هذه البرائنة التي املكها من النزعة الطائفية والتشيع المذهبي التي يظهرها ويبطنها في آن معا . ولولا برانيتي الصادقة مرة أخرى لما نفلت خلال صفحات كتابه عن الجوانية وهو يقول في أول صفحاته (ص ١٤) : « ومنذ البداية أرى لزوماً أن أنبه إلى أن هذا الكتاب الصغير لم يكتب إلا للقراء الجوانيين حقاً » ورغم هذا التنبيه تقدمت اقرأ كتابه وأنظر في صفحاته بفير أدنى عصبية من عصبياته للجوانية والجوانيين .

ولكن لماذا وضعت نفسي مباشرة في الطرف الآخر من النزعة التي يصير الدكتور عثمان أمين على اعتبارها الفلسفة الوحيدة ؟ لسبب بسيط وهو أنني من المشتغلين بعلم الظاهريات . وعلم الظاهريات هو الفلسفة التي تعتمد على الظاهرة . أنني أشابع فلسفة تعتمد على المستبصرات وعلى الظواهر وتعتمد الثقة بالمرئيات . فلا بد وأن افترض نفسي دائماً في الناحية المقابلة للناحية التي يقف عندها الدكتور عثمان أمين .

ومن ناحية ثانية لا يكتفي الدكتور عثمان أمين باعتبار الجوانية أحد مجالات النزوع الصوفي أو مجرد قدرة على اكتشاف الذات في كل أوجه الحياة والفكر . لا . لا . لا . لا يكتفي الدكتور بالنظر إلى جوانيته بوصفها بحثاً في مظاهر الوجود من وجهة نظر الذاتية البحتة . وهذا ممكن وجائز فلسفياً . وتكررت دواعي هذه الأبحاث مرات عديدة في تاريخ الفكر وليس فكر فيشته خاصة بالشئ الذي يقل عن كلام الدكتور عثمان أمين أهمية في استكشاف معاني الذاتية . وكان يسيطر على تفكير فيشته الشئ الكثير مما يسيطر على تفكير الدكتور عثمان أمين ومعروف في تاريخ الفلسفة الحديثة الذي يقوم الدكتور عثمان أمين بتدريسه أن فيشته جاء ليوضح الأنا أو الذات أو الأيوج عند كانط في أبرز وأوضح موضع تحت اسم الوحدة الترسندتالية (١) .

(١) أنظر السطرين الثالث والرابع قبل الأخير من نهاية ص ١٤ من كتاب الجوانية .

أن فيشته دعا الى دعوة مماثلة وصحب دعوته تلك كثير من الحماس القومى . وكان فى امكان الدكتور أن يجدد فى المنحى كما عمل بالفعل على صفحات كتابه عن الجوانية بأن يوضح هذا الجانب توضيحا كافيا فى إطار الفكر الاسلامى . ولكن الدكتور لا يكتفى بهذا ويحاول استثارة الزبوة حول الجوانية بوصفها الفلسفة الاصيلية والصحيحة بل والوحيدة أيضا . وكل ماعداها فاسد برانى . ولا شك أن الدكتور استغل المعنى الشعبى الذى يضيفه الناس عادة على كلمة البرانى أحسن استغلال وحاول أن يعيب كل ما هو برانى بنفس الاشتمزاز الذى تثيره هذه الكلمة فى قلب السامع .

وأنا لا أرى فى هذا كله فلسفة وخاصة اذا كانت فلسفة تحافظ على نقاء ما هو خالص جوانى فى الانسان . لا أرى من الفلسفة فى شيء أن يندفع أسئلة الفلسفة الى الحماس من أجل مفهومات سيختبرها الزمن خاصة وستخضع لمقومات البحث . فاذا تمدى الحماس الى نطاق المبالغات فى الاستخفاف بالمسائل الجادة الخطيرة من اجل طموح مذهبى محدود الاجل كنا كمن يناقض أبسط بسائط الحرص على كرامة العلم الذى تشيع له .

وإذا راجعنا مقال الدكتور عثمان أمين عن كتاب ندوات الى الامة الألمانية (١) وجدناه يقول . « وإذا تأملنا فلسفة فيشته وجدناها تحمل طابع المثالية الألمانية . ومن أهم خصائص هذه المثالية — كما لاحظ هفدنج بحق — انها أثبتت ما للحياة الروحية من استقلال وجوانية ومشروعية . وجعلت من هذا الإثبات أساسا لنظرة الانسان الى العالم . وان ما هو جوانى وأصيل فينا هو النور الذى يضىء لا بصارتنا واعين كنا أو غير واعين جميع الاشياء فى السماء وعلى الارض » .

فلماذا يحرص الدكتور عثمان أمين على تحويل فكرة الصدور عن الذات فى كل شيء الى مذهب والى أصول عقيدة ؟ ولماذا يحاول الدكتور أن يجرح ما عداها من النظرات الفلسفية بهذا الاسلوب العنيف ؟ فيقول الدكتور مثلا : ان النظرة البرانية المألوفة هي مصدر الالتباس فى فهم المشكلات الانسانية العديدة . والدكتور فى سبيل مناصرة الجوانية يصيبغ الاسماء بطابع خاص فيتكلم عن العدميين أو السلبيين عند ياسبرز فى غير اللغة التى يقصد اليها ياسبرز ويحور الدلالات الخاصة بالكلمات حتى تخدم افراضه البرانية وحتى تتجه بأضوائها الى مؤازرة أفكاره .

(١) عثمان أمين : ندوات الى الامة الألمانية — تراث الانسانية — مارس ١٩٦٤ ص ١٩٤ .

وكلمتا الجوانى والبرانى أخذتا أكثر من معنى ومن موقف فى غضون الكتاب . فقد أشارتا مرة الى جانبى الذات والموضوع ومرة الى جانبى الروح والمادة ومرة الى جانبى الالهى والدنيوى ومرة الى جانبى الخير والشر ومرة الى جانبى الصحيح والزائف . وكنت أفضل أن يبقى الدكتور محافظا على استخدام واحد للمقابلة بين الجوانى والبرانى وهو استخدام دقيق صحيح جدير بأن يتبعه كل الكاتبين باللغة الفلسفية .

يقول الدكتور عثمان أمين (ص ٢٧٠) : « ويقول جابر بن حيان فى كتاب اسطفس الأس : ولما كان جميع طرق أصحاب هذه الصناعة (الكيمياء) طريقين : وهما الجوانى والبرانى ، فالجوانى هو اللطيف الكائن من الحيوان . وانما قيل فيه جوانى من أجل أن الحيوان أقرب الى النفس من النباتات والحجر بما قد ظهر فيه من تمام آثارها وكسالى أفعالها التى أمعته وسلبته من تلك . والأقرب الى الشيء أخس من الأبعد . فالحيوان أولى بالنفس من النبات والحجر فيبقى الحجر وحده هو الذى يرى من أفعال النفس يراثيا : لأن معنى الجوانى إنما هو البطون والاتصال ومعنى البرانى هو الظهور والانفصال » (١) .

وهذا هو أقرب تصوير عربى لمفهومى الشيء فى ذاته والشيء لذاته عند سارتر وكان أولى بالدكتور عثمان أمين أن يستخدم الجوانى والبرانى بهذين المعنيين . وليس لنا أن نحدد للدكتور ما كان أولى به أن يفعله . ولكن الحق أن الجوانى لا يكون الا اذا . التحم بالاشياء وتحسس الواقع . النظر بعيون الروح لا وجود له الا بملامسة عيون الواقع للاشياء . نحن لانفترض بطبيعة الحال أن الدكتور يجهل اتجاهات الفكر المعاصر فى النظرة الى الوعى ولكننا نفترض انه اتعزل بجوانيته الى حد اهمال التعاطف البرانى مع الظواهرات والاشياء والى حد استغراب الفكر القائم أساسا فى العصر الحاضر على الملامح البرانية .

فالوعى والذات والأنا والضمير .. كل هذه التسميات لا وجود لها بغير ارتباط بوقائع الوجود المادى الجزئى المحسوس . لا يتكون الوعى الا بتكوين المدركات فى خلد الانسان . وموضوعات التفكير والادراك نفسها ينقصها القصد الذاتى المنبثع من الوعى للاتصاف الجوانى فى شكل وعى

(١) مؤلفات جابر بن حيان العربية - نفرة عليارد - جزء اول - مكتبة جوتنر - باريس سنة ١٩٢٨ - ص ٦٥ - ٦٦ .

معين • وبعبارة موجزة صريحة لا ذات بغير موضوع ولا جواني بغير براني •
ولا يظهر الوعي إلا بملامسة الاشياء والتعود على التفكير فيها •

وهذا الافتراض النظري يبنى عليه امران : اولهما أن تماثل الوعي
لدى الانراد في جماعة ما لا يتم بناء على نسق قبل تخلق على شساكلته
الذوات • انما يتماثل الوعي لدى الافراد العديدين وفقا لتماثل الانطباعات
لدى هؤلاء الافراد العديدين من جراء النقائهم عند مسميات موحدة • لذلك
لا تكون الدعوة الى الاشتراكية العربية سليمة اذا ارادت أن تحدد وعي
الافراد جوانيا من تلقاء ذاته • بل تتم الدعوة الاشتراكية العربية الصحيحة
بتحديد البرانيات التي تنعكس في وعي هذا وذاك وبتوجيه المؤثرات
وتجميع نقط الالتقاء في جملة الاشياء والنظريات والمعارف حتى تؤدي الى
التقاء الضمائر عند الشعوب العربية التقاء معنويا واقميا •

وثانيهما أن اشتقاق المعاني والقيم لا يمكن تحقيقه جوانيا بل برانيا •
والدكتور يأتي بمثل من حديث نبوي يقول : « عدل ساعة خير من عبادة
ستين سنة » فكيف تتحقق من معنى العدل بغير نظر في أحداث ووقائع
جزئية وسلوك خارجي ؟ العدل معناه إعطاء ذي الحق حقه • ولا حق بغير
تجسيم للأحداث في الظروف الماثلة بالفعل كما تظهر • لابد أن تتم
خطوات السلوك في الواقع من أجل الحكم على هذا السلوك بالعدل وعلى
ذاك بالظلم • والا فلماذا أعطى الرسول كلمة العدل كل ما تدل عليه في
مقارنتها بالصلاة من فاعلية وإيجابية ووقوع في العالم وتغيير في الأحداث
الجارية ؟

لا أنكر أن كتاب الجوانية كتاب مثير وعاطفي وباعت على الانفعال
العاطفي • كل كلماته معبرة وبليغة وتبلغ القلب أيضا • والدكتور عثمان
أمين يلعب بالعواطف لعبا قويا حتى يهز كيان الانسان بأكمله • وامتدت
بى قراءة كتابه ساعات طويلة ظل ينتقل بى فيها الى شتى الجوانب
والاحاسيس والبقاع والآراء • وكنت أود أن ينتصر الدكتور عثمان أمين
لجوانيته فاذا بكتابه كضرورة برانية صناعية تشعرنى بمدى ارتباط
الانسان بالاشياء والموجودات واحتياجه الى تحطيم ما بها من خرس • ولولا
تسجيله لذكرياته برانيا لضاعت معظمها في جوانيات اللاوعي المخيفة •

وأجمل ما استوقفتى في هذا الكتاب هو انسانيته البادية في تلك
اللمسات العذبة الرقيقة الحلوة كشخصية الدكتور عثمان أمين نفسه •
وكنت أود من هذه الانسانية أن تملو فعلا على تشجيع المذهب كما أراد لها
الدكتور عثمان أمين جوانيا أن تكون • فهو يقول : « فاقول ان الجوانية

عندى فلسفة ... وخير من هذا طريقة فى التفلسف ولا أقول انها مذهب .
لان المذهب شأنه أن يكون مغلقة قد رسمت حدوده مرة واحدة . وحسنت
تأملاته فى نطاق معين ، بل هى تفلسف مفتوح على النفس وعلى الدنيا .
متعرض لنفحات السماء فى كل لحظة وطريق مبسوط أمام الوعى ينتظر
السالكين الى يوم الدين . فالجوانية إذن فلسفة تحاول أن ترى الاشخاص
والاشياء رؤية روحية » .

ولا شك أن اسقاط الجوانية على معالم الفكر العربى والاسلامى جعل
منها شيئا ثميناً وأبرزها إبرازاً مفيداً . ولكن أهم ما ينبض به احساس
الدكتور عثمان أمين هو تحقيقه من وجود الضمير الانسانى تحقفاً يكاد يكون
مباشراً وملموساً . يحس الدكتور عثمان أمين بأن الضمير حقيقة تحس بها
كما نحس بالحديد والزلزل والنحاس . ويحيى تفكيره كما لو كان ايذاناً
بكتشاف غلبة الضمير على كافة ملكات العقل الانسانى .

ويمثل هذا الاتجاه بمفرده الشيء الكثير . ولو عنى الدكتور بإبراز
معالم الضمير كحقيقة وجودية تكاد تبلغ مرتبة التجسيد فى حياة الانسان
وتكاد تبلغ أعلى درجة فى قابليات الامكان البشرى ... أقول لو خص
الدكتور هذا الجانب وحده بصنائه وحاول اخراج شيء ثمين من خصلصة
الفكر مستوحياً قدرات الضمير بوصفه الملكة الاولى فى وعى الانسان ...
لاستطعنا أن نقرأ جوانية الدكتور عثمان أمين فى سعادة أكبر فعلاً .

ولم يكن على الدكتور الا أن يتابع ما بدأ به . لقد تحدث عن الدواعى
التي أدت به الى الايمان بالجوانية فكان منها تأمل روح الدين والأخلاق
عامة ومن تأمل آيات القرآن وأحاديث الرسول عليه السلام خاصة .
ثم تحدث بعد ذلك عن القرية المصرية واستطرد من ذلك الى الكلام عن
الحياة فى البيئة المصرية القديمة أيام المصريين القدماء .

فقال : « والعارفون يعلمون أن البيئة المصرية منذ أقدم تاريخ لها -
وتاريخها هو فجر الضمير الانسانى كما أوضح الباحثون الثقات - قد
تميزت بخصائص بارزة هى سلطان الدين والأخلاق عليها . والمصريون
كانوا منذ القدم موحدين . يؤمنون بالله واحد منزّه عن مشابهة المخلوقات
وتنبيه آثارهم عن اعتقاد راسخ ببقاء النفس بعد مفارقتها للبدن . وتشير
حياتهم الى ثقة تامة فى تحقيق العدل الإلهى والى تطلع دائم الى ما وراء
المحسوس وتمييز فطرى بين الخير والشر وتقدير أخلاقى للفضائل
الاجتماعية العالية (كالنجدة والمروءة والوفاء) . وما من شك بعد بحوث
المعلم الفريين المتخصصين أمثال ارمان وبرستد أن المصريين القدماء

كانوا في دينهم وفي أخلاقهم جوانبيين حقا يحكمون على الأمور أحكاما أخلاقية
نفادة ويجعلون للغيبي وللشئ الأعلى مكانا ملحوظا في أفكارهم وتصرفاتهم
ويهبطون الى العالم القديم أقدم تعبير لغوى عن معاني الصدق والحق
والاستقامة والعدالة .

« وقد افصححت جوانبية المصريين القدماء عن اشاداتهم بالإيمان
والإخلاص واستنكارهم للتظاهر والنفاق . فهذا واحد من أعيانهم يدعو الى
أطراح مظاهر التقوى وهذا أحد ملوك الدولة المصرية الوسطى ينصح ابنه
بأن يتلطف في الحديث مع الناس لأن الكلمة الطيبة أقوى من كل معركة .
وفي الدولة الحديثة نرى الشاعر تدق وتلطف فلا تعجب حين نقرأ على قبر
واحد من أعيانهم : ان الله في قلب الانسان . . ويقول العلامة ارمان ان
هذا التصور المصرى القديم مطابق لما نسميه اليوم باسم الضمير . ومن
هذه الجوانبية الاصلية في الدين والأخلاق حق للعالم برستد أن يقول : « ان
عقيدة الحساب تثبت ان مصر أول بلد في العالم استيقظ فيه ضمير
الانسان » .

وقد أورد الدكتور عثمان هذا الكلام يشير استنباط ما كان ينبغي
له استنباطه سوى مجرد المقارنة بين المصريين القدماء والمصريين الحديثين .
لم يوقظ هذا الكلام شيئا في عقل الدكتور فيما يتعلق بتاريخ الجوانبية .
ولو أنه أراد أن يتابع في تاريخ الفكر البشرى هذه الحلقة وحدها بما تحمله
من دلالات ومن مؤديات فلسفية لاستطاع أن يسير جنبا الى جنب مع مين
دى بيران وأن يبتكر تيارا ينقصنا بالفعل في بلادنا اليوم . وبين دى بيران
(١٧٦٦ - ١٨٢٤) قد اهتم بجانبى الفلسفة الميتافيزيقية وعلم النفس
وفار على الفلسفات الحسية وعلى علم النفس المادى الخاص بجاندياك وكابانى
وتطور تحت تأثير فيشته وكانط بالتالية والارادية النفسية الى أن أصبح
اشهر علم فى الفلسفات الذاتية .

كان يمكن أن يقارن الدكتور عثمان أمين بين مفهومين في التاريخ
الفلسفى : المفهوم العقل والمفهوم الجوانبى . أما المفهوم العقل فيقوم على
أساس اعتبار فلسفة اليونان نقطة ابتداء الفلسفة التى تعتمد على العقل .
وأما المفهوم الجوانبى فيقوم على أساس اعتبار التاملات المصرية القديمة نقطة
ابتداء الفلسفة التى تعتمد على الضمير . وكان يمكنه أن يضع فى وضع
صفحات تخطيطا لتاريخ جديد للفلسفة يبدأ من نقطة انطلاق الضمير
والنظرات المبينة عليه والأسس المستندة اليه . مثلا اذا اكتشفنا نماذج
تمثل النظرات الضميرية لدى المصريين القدماء ومقدار تغفل هذه النظرات

حين استند اليها مفكرو اليونان وانتقال هذه البلور الى المصريين الوسيطيين للإسلام والمسيحية ثم تمثلهما في العصور الحديثة .. استعملنا بهذا التخطيط البسيط أن نستخدم نقطة ابتداء تاريخ الفلسفة من مصر الفرعونية . لقد كان واضحاً أن اكتشاف الضمير في نماذج حية ومشاهد إيجابية من التفكير المصري القديم سيكون مدعاة الى تقوية الفلسفة الأخلاقية التي ارتبط بها السلوك والتي ارتكنت اليها مفهومات الحياة . ومن هذه الأولويات كان في مقدور الدكتور عثمان أمين أن يكون جواثيا أصيلاً راسخاً .

(أ) البر كامو .. محاولة لدراسة فكره الفلسفي

تأليف : الدكتور عبد الغفار مكاوي

أسعدني كثيراً أن أرى كتاباً يؤلف عن البر كامو وخاصة بقلم الدكتور عبد الغفار مكاوي . ذلك أنني أؤمن أن يكون من بين كتاباتنا من يهتم اهتماماً علمياً بالتفكير الوجودي وآثاره المذهبية . وطننت أن كتاب الدكتور مكاوي سيؤدي الغرض وسيغطي نقصاً كبيراً في هذه الأبواب . وعندما علمت أن كتاب الدكتور مكاوي ليس مجرد دراسة عابرة لفلسفة البر كامو وإنما هو ترجمة الأطروحة التي نال عنها درجة الدكتوراه من ألمانيا أصبح لدى ما يشبه الثقة بأنه سيخدم الفكر الفلسفي ببلادنا فعلاً بهذه الدراسة . ومن ناحية أخرى يعد الدكتور مكاوي أحد أدباءنا القصاصين الذين يدركون قيمة الثيرة الفلسفية داخل السياق الأدبي ويعرفون ما للشكل الأدبي والفني من أهمية في تقريب وتوضيح الموضوعات الفلسفية . لذلك لن يكون غريباً بالنسبة إليه أن يدرس فلسفة كامو من آثاره الأدبية . وكنت وانتما من أن الدراسة التي تصدر عن قلمه ستفي بهلمه الاحتياجات المستحدثة في حياتنا الأدبية .

ولابد أن أشير مقدماً الى أن الكتابة الأدبية واختيار النماذج القصصية والمسرحية لدى الفلاسفة الكبار لم يرد عبثاً . فهو اتجاه له فكرته وأصوله أعني أن اتجاه الفلاسفة الوجوديين الى اختيار القصة والمسرحية كمثل أسامي يبرز مضمون آرائهم وأفكارهم هو اتجاه مبني على ثلاثة متعلقات :

أولاً : توجد الفلسفة الوجودية أن تكون فلسفة كل الناس بقدر المستطاع وأن تهبط الى كل المستويات وأن يقرأ الجميع أعمالها . فهي ليست فلسفة اصطناع مذهبي بقدر ما هي محاولة للاقترب من الإنسان في

شكى حالاته وظروفه • ولما كانت المسرحية والقصة هما النموذجان الاكثر قربا من قلب الانسان العادى وعقله فقد استطاعت الوجودية استغلالهما احسن استغلال •

ثانيا : نشأت الفلسفة الوجودية كبديل عن النزعة الانسانية التى سادت الادب الفرنسى والفكر الاوروبى عامة حتى سنة ١٩٣٠ • ومن ثم فقد ورثت الوجودية اكبر قضايا الانسان الحديث وهى مشكلة السلوك الفردى وبناء المجتمع • وليس من السهل أن يعالج الفيلسوف الحديث مشاكل الاخلاق ومشاكل الوجدان الانسانى الا على ضوء النماذج البشرية التى تعجبا داخل الاعمال والمؤلفات الادبية • اذ يلجأ الفيلسوف الاخلاقى عادة الى الشخصيات التى يخلقها كتاب المسرح والروائيون من أجل إبراز جوانب السلوك الانسانى التى تموزهم فى مضمار الفلسفة الخالصة • ولا مندوحة عن اللجوء الى هذه الشخصيات لانها تتحول مع الزمن الى نماذج حقيقية حية • فالواقع انها نماذج مقتطعة داخل مواقف ومناسبات معينة ويمكن دراستها على ضوء الاحداث المحيطة بها والنوازع الكامنة فيها •

ثالثا : يمكن أن نقول بعبارة موجزة (كما سبق أن اوضحت ذلك فى كلامى عن القصة فى المذهب الوجودى) ان القصة الوجودية هى فى صميمها تعبير عن اصل فلسفى • فهى نوع من الادب ولا تخلو رغم ذلك عند فهمها من اثاره المشاكل التى وضعها فلاسفة الوجود أنفسهم بحيث تمس فى جوهرها وجهات نظر ميتافيزيقية بحتة • لذلك يعد بعض الوجوديين القصة اقرب الفنون الادبية الى الميتافيزيقا • ولا شك أن كل هذه الامور تعتمد فى الغالب على قدرة المؤلف كما تشير الى ذلك الكاتبة الوجودية المعروفة سيمون دى بوفوار (١) • فهى تقول : « اذا قرئت القصة الميتافيزيقية بأمانة وكانت مكتوبة بأمانة أيضا أعانت على كشف الوجود بشكل لا يمكن أن تؤديه أى وسيلة أخرى من وسائل التعبير » •

أدت هذه الأسباب الثلاثة الى اعتماد الوجوديين اعتمادا أساسيا على الاشكال الادبية لنقل خبراتهم الثقافية والفلسفية الى الجماهير العادية • ويمكن أن نجد سببا رابعا أيضا يتعلق بشخص البير كامو ذاته وبعمله الادبى • وينبغى ملاحظة ما ورد فى كلامى السابق عن البير كامو وطبيعة العمل الادبى عند كامو • « فليس هو بصاحب المذهب أو الفيلسوف الذى ينأى عن فكرته • ولا يجوز أن ننظر اليه على انه واحد من القيورين على

(١) سيمون دى بوفوار • الادب والميتافيزيقا - مجلة الصور الحديثة - ابريل ١٩٤٩ •

آرائه المعطاة .. لا .. لا .. لا يخطرون هذا على بالك لأنه من صميم أسلوبه وروحه أن يلتقي الكلام على عواهنه شأنه شأن نيتشه الفيلسوف . فهو لا يحاول الانقاع . انه ليس من أولئك المفكرين المهومين بأفكارهم . ولو شاء هو نفسه أن يكون كذلك لما استطاع لأن علم الاهتمام أصيل في طبيعته . ولأن طريقته في الكتابة - ثانياً - تبسلك تشعر أنه لا يعمل عملاً وإنما يعطيك فكرة عن شيء موجود .. قائم .. عن شيء ماثل هنالك . انني أقف عند هذه النقطة لتوضيحها وجلانها أكثر من ذلك . قلت ان كامو يؤمن بالعبث في العالم وخلق الحياة من دلالة معقولة . فكل عمل داخل نطاق الوجود الأرضي متصف بهذه الصفة ولو كان عملاً أدبياً . ولذلك تجد كامو لا يحاول قط أن يشرح شيئاً ولا يسمى من أجل تبرير فكرة ولم يعمل يوماً على إثبات قول من الأقوال التي وردت في كتبه . هذه طبيعته في أعماله الأدبية وهي في الوقت نفسه مماشاة لأصل اعتقاده وأسلوب معاشه . فهو - كما يقول سارتر - يحاول الاقتراح فقط ولا يشغل نفسه بتحقيق ما يظن هو نفسه أنه لا يقبل التحقيق . انه لا يعتقد في قرارة نفسه بضرورة العمل الأدبي عند أصحاب المواهب كما يحاول الفنانون الآخرون أن يوهبونا . فالقصة التي يؤلفها والرأى الذي يرتليه كان يمكن ألا يكونا . شأنه شأن هذه القطعة من الحجر أو ذلك المجرى من الماء . هي نوع من الحاضر وهي لحظة مجزوة من حياة وهي صفحة من عمر . فتراه يكتب ويمبر وكان في مكانه ألا يكتب وألا يمير .. ولكن الأمر سيان في النهاية . « لا فرق عنده بين كتابة مقال وتناول القهوة وتدخين السيجارة » .

هذا التعليق الذي قيمت به سنة ١٩٥١ حول وضع العمل الأدبي ومكانته في نظر البير كامو كقيل بلغنا الى الإحساس بحقيقة المشكلة ولكنه كقيل في الوقت نفسه بأشعارنا بأن وراء هذا الكلام شيئاً معيناً . لابد من فهم هذا الكلام في إطار احتمالية الحياة وعيشية التاريخ وإمكانية أن يكون الشيء وألا يكون . وعلى ضوء هذا الكلام كان يمكن أن نفهم بعض فقرات من الفصل التقديمي الذي وضعه الدكتور عبد الغفار مكاوي للتشديد لأفكار كامو . ولكن دراسة النالث المرفوع في المنطق لم تكن ملحة الا من أجل الإشارة العابرة - لا الدراسة المنطقية المطولة - الى احتمالية ظواهر الوجود المادى ومظاهر الحياة الإنسانية من خلفها . ورغم كل محاولات الدكتور مكاوي لاكتشاف علاقة بين دراسته في فرع المنطق وطبيعة فكر البير كامو فهو لم يظن الى نقطة الدخول الحقيقية ونقطة الوصول الضرورية بين نظريات هايزنبرج في الاحتمال وعرضية الوجود الانساني لدى كامو .

هذا من ناحية • ويمكن أن نشعر أيضا بأن مؤلفات ألبير كامو كلها ليست انتاجا بقدر ما هي مقال على المنهج • وأول من وضع أسلوب المقال على المنهج وطريقته في التمهيد الفلسفي هو الفيلسوف الفرنسي رنيه ديكارت • لا شك أن أرسطر سيقه في تصوير الأورجانون أى الوسيلة المنهجية ولا شك أيضا في أن آخرين من الفلاسفة الانجليز والألمان قد حاولوا توطيد المناهج الخاصة ببحوث العلم والفلسفة • أما طريقة المقال على المنهج في حثها العقل على استشعار تجارب معينة وطرق أبواب جديدة وعلى النظر في آفاق معينة دون اشتراط التحقق النهائي من نتائجها فقد ابتدعها ديكارت وأثر كامو أن يحذو حذوها • وكلمة مقال التى تتقدم اسم المنهج ذات دلالة تصيرية من حيث دلالتها على الارتباط بما هو عام أولا وعلى ما يحتمل أن يترتب بعضه على بعض فى سياق العبارات الأولية ثانيا •

لهذا نستطيع من ناحية أخرى أن نقطع بوجود رغبة أصيلة لدى كامو فى تنمية أفكاره وعملياته العقلية تنمية بسيطة تعتمد على أولية العبارة • ويؤكد هذا اختيار كامو للشكل الادبى لقصته عن السقطة • ان كتب ألبير كامو كلها تمد مقالا على المنهج لمحاولتها المستمرة فى لمس معالم جديدة فى وجود الانسان وفى عقله واحساساته كما لو كانت بصدد التمهيد لوضع فكرى مقبل • انها محاولة لتشكيل الضرورة الانسانية ورفع الحياة الى مستوى العقيدة عن طريق التحريك المستمر لكواهن الشعور •

ولهذا كله أيضا كنت أرجو أن يحتاط الدكتور عبد الغفار مكاوى فى تناول المسائل المتعلقة بفكر ألبير كامو الفلسفى • فلسفة كامو الوجودية هي التمهيد المنهجي لفلسفة الوجود • ويمكن أن نقول انها حجر الزاوية فى التفكير الوجودى المعاصر • وفلسفته خطيرة لا يقربها المرء كما يقرب أية فلسفة من الفلسفات • واذا لم يظن الباحث الى الاسرار الحقيقية الخاصة بهذه الفلسفة خرج منها وكأنه لم يدرك من أمرها شيئا • لأن هذه الفلسفات ليست ذات جوانب جزئية • وهى اما أن تنكشف لك فى جملتها واما ألا تنكشف ذلك منها شيء على الإطلاق • لذلك من الجائز جدا أن تظن نفسك بصدد الكلام عن ألبير كامو وكأنك تتحدث عن شخص آخر بالمرّة •

والبناء المسرحى والقصى والكلامى عند كامو غير منفصل عن فلسفته • ليس هناك شيئين فى أعمال كامو أحدهما أدب والآخر فلسفة • عمل ألبير كامو الفكرى وبناء أعماله الكلامى لا ينفصلان • ولو شئنا مثلا أن نتحدث عن قصة الفريب لما وجدنا مقرا من اعتبار شكل

القصة ذاته من حيث هو تسلسل أحداث ووقائع بصورة معينة ومن حيث هو استعراض للإبالية البطل حتى يصدر عليه حكم الإعدام فيجد اهتماما كبيرا بين يدي القسيس في النهاية قبل إعدامه لأن ينطق بكل ما يعتقد .
 أى أن مرسومه بطل القصة لا يروى ما يظن أنه الحقيقة ولا يهتم بمواجهة العالم مواجهة إيجابية إلا بعد وصوله إلى مرحلة اليأس المطلق . فيكون اليأس المطلق هو السبب الأول والآخر في إنهاء مراحل السلبية وبدء الاهتمام بصالح العالم والرغبة في إبلاغ هذا العالم حقائق الأمور . لماذا يصير مرسومه على أن يقول للقسيس كل ما قاله ؟ انه يعلم أن لاجدوى على الإطلاق من هذه الكلمات التي نطق بها أمامه . ولكنه لم يبدأ يحسن بالرغبة الصادقة في أن يكون معلما إلا عندما بلغ درجة اليأس المطلق من هذا العالم .
 فأول سبيل إلى صراحة الإنسان في العالم هو اليأس . كما يقول الإنسان ما يعتقده صراحة وما يرى أنه الحق لابد أن يصير يائسا تماما من أى شيء في الحياة . وهذا اليأس القصوى نفسه جزء من بناء الفكرة التي يرويها المؤلف .

وليتنا نلاحظ أيضا أن التأليف المسرحي ليس مسألة سرد كلمات . لا يتعامل المؤلف المسرحي أصاصا بالألفاظ والعبارات . يكون تعامل المؤلف المسرحي بتحريك الشخص الحية الماثلة بالفعل في إطار مسرحياته . ان ما لم ندركه في عالمنا الأدبي والفني والثقافي حتى اليوم هو أن السكاتب المسرحي لا يشتغل بالكلمات مثل أى كاتب آخر . انه يشتغل بتحريك الأشخاص في المسرحية التي يؤلفها . لذلك من المبعث في مثل هذا الموقف أن نستند إلى كلمات المؤلف وإعمال الحشد الحركي للأحداث التي يعبر تعبيرها صادقا عن أدق تفاصيل الفلسفة التي يرضها الكاتب . فلا يمكن مثلا أن أمتهن مسرحية « سوء تفاهم » محاولا تأكيد بعض عباراتها بينما نزرخ الأحداث ذاتها بالمناصب ذات الدلالات الفلسفية الحقيقية . فتتجلى أمامنا بوضوح عرضية الحياة المسائية من عودة الابن إلى أمه وأخته من استراليا بعد غيبة طويلة أعد فيها ثروة طائلة ليلقي الموت مسموما بفنجان شاي تقدمانه إليه بقصد قتله . ثم تنقلان جثمانه في ظلام الليل إلى جوف النهر القريب وتبينان شخصيته عند استيلائهما على أوراقه وأمواله فإذا به ابنهما المائد وقد أخفى شخصيته عنهما واكتفى بالرجوع إلى الفندق الذي تديرانه كنزير عانى من أجل النجاة . من ناحية أخرى يقتحم ببطاقة مختلفة الاسم إلى أخته التي تسجل بيانات عن شخصيته كنزير في دفتر الزائرين فتكتب البيانات المخطئة إليها دون أن ترفع عينها لقاء عينيه . لأنها تجد الشجاعة في وضع السم لمن لا تلتقي عينها بعيونهم أكثر ممن

تقابل نظراتها مع نظراتهم • والمعنى الفلسفى الحائر فى ذهن البير كامو هنا ليس خفيا • فالنظرات التى يتبادلها الناس ذات دلالة تمس أعمساق الكيان البشرى • ولو استطاع الناس يوما أن يبلغوا درجة التفاهم الحقيقى لحقت ويلات البشرية (١) •

وهذه نقطة انطلاق كبيرة فى فلسفة كامو لا يمكن الاشارة اليها عرضا لمجرد التخوف من الكلام فى جانب الادب • ولا يستطيع الكاتب أن يمتلك زمام تفكير كامو بمجرد انتهاج منهج معين فى البحث والدراسة • لأن المتناقضات حاضرة دائما فى طيات أفكاره الفلسفية • فهناك لحظتان تتواجهان دائما فى عمله كما يقول روبير دى لوبيه الذى أشار الدكتور مكاولى الى كتابه عن كامو فى ثبت المراجع وفى غضون دراسته أيضا • يقول دى لوبيه • « ان أسطورة زيزيف والمتنمر يواجه كل منهما الآخر فتظهر من ثم تناقضات اخاذة : انكار القيم من ناحية وإثباتها من ناحية أخرى • كل شيء مسموح به من ناحية وكل شيء غير مسموح به من ناحية أخرى • وتعارض اللاإبالية والمحب كما يتعارض التوزع والوحدة والكم والكيف • فإذا طلبنا من كامو أن يختار أجاب بأن ثمة توصالا أو ترابطا بين وجهى مباحثه » (٢) •

ولا أنكر أن الدكتور مكاولى قد تعرض لمعنى التعارض فى فلسفة كامو فى خاتمة كتابه بقصد الكشف عن انشقاق فكره الدائم على نفسه • ولكن المهم هو أن تظهر دراسة فكر البير كامو الفلسفى واعية فى صميمها لهذا الانشقاق الملتمح فى طيات عقله • وهذا طبيعى جدا • فمن يمسك بأحد أطراف الفكرة مطالب بأن يحذر مؤدياتها وارتباطاتها • فقد تأخذ جانبا تحسبه كل شيء ويتبين لك بعد قليل أنه لا يعدو أن يكون انعكاسا مؤقتا لموقف تتحتم متابعتها فى سطر آخر •

ولذلك يعلن كامو فى مقدمة أسطورة زيزيف أن موقفه مؤقت لأنه لم يتبين ما يلزم عنه بعد • غير أن هذا الوصف لحالة الرفض الحالصة لا يمكن الاستغناء عنه كالحظة أولى • وهى نفسها الشك المنهجي كما يشير هو نفسه الى ذلك فيما بعد على الصفحات الاولى من كتابه عن المتنمر (٣) فكتاب أسطورة زيزيف وضع القيم موضع السؤال منهجيا على طريقة ديكرات • ووضع الفلسفة منهجيا موضع النقد على طريقة كانت فى نقد

(١) انظر كتاب الدكتور مكاولى ص ١٧٢ - ١٧٣ •

(٢) ص ٧٥ من الطبعة الأصلية الفرنسية •

(٣) الجهل بهذه النقطة أدى الى خطأ الدكتور فؤاد زكريا خطأ فاحشا فى مقال له بمجلة الفكر الحاضر سنة ١٩٦٥ عن كامو والتمرد •

الميتافيزيقا • أى بقصد محدد وهو البحث عن قيمة مؤكدة وعن يقين فلسفى •

فليس الامر متعلقا بنفس القيم بين النفي والاثبات • وهذا هو ما يقوم بالتوفيق بين لحظتي فكر البير كامو : الأولى قيم تقليدية لأنها تعطي ظهرها لتجربة الموت الواضحة • والأخرى حية لأن العثور عليها يتم خلال الاختبار والممارسة • فتمة نناقض ولكنه نقدم كذلك • وعلينا أن نلاحظ - كما يقول لوبييه (١) رغم ذلك : ان الافراط فى الشك يتبدى بوضوح فى أسطورة زيزيف • ولا يمكن أن يلتقى الوصف الأمين للرفض بالشك المنهجي وإنما يضره ويتجاوزهم • لأن الإنكار العابت يرفض القيمة من حيث هى قيمة مقلداً بذلك الطريق فى وجه أى تسلسل يتم فيما بعد • غير أن أسطورة زيزيف ضمننت قيمة واحدة هى الوعي أو الشعور • ولهذا لا يمكن أن ترد هذه القيمة فى أى وقت ضد نفسها • بل انها تظل مخصصة لذاتها فى أقصى لحظات الإنكار اللاذع • وأكثر من ذلك أنها لا تقوم بالهدم الا استكمالاً ومساندة لتمام وحدتها • وهكذا يمتد الشك فى أسطورة زيزيف الى كل القيم دون أن يمس ينبوعها يسوء • ولذلك ستولد القيم من جديد أكثر قوة وأكثر صدقا وستزدهر مرة أخرى فى كتاب المتمرّد • ولهذا أيضا لا يلتقى الرفض الموصوف فى أسطورة زيزيف بالإنكار المطلق الذى قام البير كامو بتحليله فى المتمرّد •• تلك هى الفكرة الوحيدة لدى كامو : أن يجعل الوعي يعيش دافعا بجزمياته الأساسية الى النمو عن طريق ثورة تمثل الصراع ضد المعاناه والالام ، وتلك الجزميات هى الحقيقة والعدالة والحب والابتهاج (٢) •

يتعلق هذا الكلام بصميم موقف كامو الفلسفى ولا يمكن أن تتعرض دراسة ما لفكره الفلسفى دون أن تضع هذه النظرية فى اعتبارها • وقد أعاد الاعتماد على هذا اللون المنهجي من المقال فى نفس قصته الأخيرة عن السقطة • وكأننا يحس البير كامو بأن الناس لا يستطيعون التعامل الا فى اطار المناهج • ولا يقوى الناس على الاستناد الى تقديرهم الخاص • لا حيلة فى ضرورة افتراض المنهج • والبير كامو نفسه بصدد تخطيط المنهج أكثر مما هو بصدد التنسيق المنهجي لأرائه وأفكاره • وليس الناس جميعا فى رأيه من ذوى الاستعداد لتقدير الاوضاع العقلية • ولذلك عليهم

(١) نفس المرجع من كامو ص ٥٧ - ٥٨ •

(٢) نفس المرجع من كامو ص ٥٨ •

دائما أن يحتموا بالمبادئ • ويقول كامو (١) : « اننى أعجب بهذه المتابعة، وبهذا الصبر المنهجي • حينما لا يتوفر لنا طابع فمن الضروري اذن أن، نوفر لأنفسنا المناهج » •

وإذا قدرنا من ثم أن المشكلة الاساسية فى كتاب السقطة هى مشكلة التقاء الناس عند خطوط معينة أو مشكلة التفاهم البشرى فلا سبيل على الإطلاق لتجنبه الموقف أو المناسبة القصصية التى تطفّر عندها آفاق القضية • لا يمكن الاقتصار على مجموعة عبارات توحى بتفكير كامو الفلسفى • اذ يتبع هذا التفكير من المناسبات والمواقف بخاصة •

ومشكلة قصة السقطة الحقيقية هى مشكلة التفاهم البشرى ووسائل تقريب الناس أفرادا وجماعات • والذنب الحقيقى اذا كان للإنسان ذنب فهو قدرته على الانعزال وعلى عدم الانخراط فى الأوضاع الانسانية • ولا تستطيع الأخلاق أن تشمل الناس جميعا • وتقوم سخرية برنارد شو من قولنا « عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به » على هذه الحقيقة وهى أن الناس مختلفون فردا فردا • وقد تحب أن يعاملوك بشئ لا يحبون هم أن يعاملوا به • الناس مختلفون فيما بينهم وسلوك هذا مختلف عن سلوك ذلك • واختلاف الناس اختلاف من حيث الكيف لا من حيث الكم • أى أن الناس مختلفون من حيث هم فى أنفسهم اختلافا كاملا فى الكيف • ولن تستطيع أن تزيد بعض صفات كامو فيتحول الى دون كاميليو ولا يمكن أن تنقص من بعض خصائص داروين فيتحول الى دون كينغوت • ان كل شخص يختلف عن الآخر من حيث الكيف ولا يجدى فى محو الفروقات بينهما أى تغيير كمى لاختلاف كل انسان عن الآخر كيفاً (٢) •

كذلك لا يرتبط السلوك الانسانى فى المجتمع ارتباطا حتميا بقواعد الأخلاق وأصولها • ليس هناك إطلاقا ما يلزم بأن يكون سلوك أى انسان على نحو ما فى بعض الظروف • (٣) وليس هناك قواعد أو علامات تنبأ بها عن كيفية وقوع لون من ألوان السلوك • ولا يجوز من ثم أن ننظر فى قواعد الأخلاق والسلوك من حيث هى احكام • وليس أدل على ذلك من الحادث الذى كان سببا مباشرا فى اشعار كلامانس بطل السقطة بالذنب وعدم البراءة • كان هذا الحادث ايضا للمناسبة التى تادت اليه فيها أصوات معينة لم يستطع الاستجابة لها رغم دلالتها الواضحة • فهل

(١) البير كامو : السقطة ص ١٦ Le Chute

(٢) السقطة ص ١٦٩ •

(٣) السقطة ص ١٢٨ •

فهم هذه الأصوات وعرف معناها ؟ لقد سرت في بدنه الرعدة انر سماعها •
ومعنى ذلك أنه قد فطن الى ما تعنيه الأصوات والصرخات واصداه ارتطام
الجسم بالماء • ولكنه لم يحاول انقاذ المرأة التي ألقت بنفسها الى الماء من
فوق الجسر في الواحدة صباحا •

كان قد غادر بيت صديقه في هذا الوقت وعبر الجسر في طريقه
الى مسكنه • كان جسمه مروباً متسبعا وكانت روحه هادئة مطمئنة فلم
يعط أى اهتمام للفتاة المستندة الى أسوار الجسر • وشاهد عنق الفتاة
من قفاها مبتلا بماء المطر وذا اغراء • ولكنه لم يكن ذا رغبة ما تدلعه في
تلك اللحظة الى محادثة الفتاة • ولم يتعد أكثر من خمسين مترا حتى وقع
الحادث • وأشفق في هذا البرد من الاستجابة لأى نداء • وعلى الرغم من
أنه قد فهم كل ما حدث وعلى الرغم من أنه قد أحس بضرورة اجراء عمل
سريع لم يلتفت خلفه وأقنع نفسه بأن الوقت متأخر للقيام بأى عمل أو
بأى انقاذ • (١)

لماذا ؟ ان العادة كما يقول كامو تكون أحيانا أكثر قوة (٢) • من
ناحية ثانية يشارك الآخرون في العملية (٣) • من هو الآخر ؟ وكيف يتم
الى اليقين بوجوده ؟ وما نتيجة ما أعمل داخل المجتمع ؟ كل هذه مشاكل
في صميم الفكر الفلسفى لألبير كامو • وكان ماكس شيلر قد بنى الايمان
بالآخر على أساس حدس متكامل • وكان جون استيوارت ميل قد أوقف
الايمان بالآخر على أساس الاحساس بمقاومته للجهد أو للدفع • وهذان
الاتجاهان يمثلان إصديق تمثيل الجانب المئالى الروحي في النظرة الأولى
والجانب الحسى النفسى في النظرة الثانية • وفلسفة الوجود هي وليدة
الاتجاه الظاهرى الذى آلى على نفسه أن يكون معنويا أى أن يخرج على
لمادية والروحية وأن يشتمق لنفسه سبيل المعنويات • ولذلك أقام كامو
نظريته على أساس جديد هو الذنب وخطيئة الانسان • ولم يتعرض
الدكتور مكاوى لهذا الجانب الفلسفى طنا منه أن كامو ذو فلسفة مبتورة
الصلات بما تقدمتها من نزعات •

وليس هنا مجال الشرح الطويل • غير اننى أشير الى احتمال آخر
وهو وقوع هذا الحادث في وقت أثناء النهار أو على الأقل أثناء وجود مارة
آخرين في نفس المكان • هنا سيأتى التصرف الإنسانى مفايرا بالضرورة

(١) السقطه ص ٨٢ •

(٢) السقطه ص ١١١ •

(٣) السقطه ص ١٣٤ •

لما حدث بالفعل في الواحدة صباحا • لا شك أن وجود الآخرين سيؤدي
تغيير الموقف تغييرا جذريا • ويعتمد املاء الحافظ الى التصرف على الاحساس
الجماعي أساسا • لذلك يقول كلامانس (١) : « أهم شيء هو أن يصبح
كل شيء بسيطا كما هو الأمر بالنسبة الى الطفل وأن يأتي كل فعل بناء
على أمر وأن يتحدد كل من الخير والشر بطريقة مفروضة فرضا فتكون اذن
بالتالي واضحة ••• » ويقول (٢) : « لقد تعلمت أنا أيضا على جسر باريس
انني كنت أخاف من الحرية » ولكن لا بأس من ذلك كله فان عيوبه (٣)
ترتد بمعنى آخر لصالحه • فالذنوب من ثم هي صاحبة الفضل الأكبر
عليه •

فلسفة كامو اخلاقية وتنبع من قلب الأشياء كما يقول أي من
مشاكل الانسان الحقيقية • ويقف تفكير كامو بمثابة المحور العمودي في
كل فلسفة تنتسب الى الاتجاه الوجودي المعاصر •

٩ - فلسفة التعددية

مرت بي في بعض لحظات حياتي فترات احسست فيها بخطورة
أوضاعنا الثقافية • تجمعت لدى في بعض الأوقات مظاهر شتى للعناء الذي
يتعرض له المفكرون نتيجة عملية الانبات التي يقومون بها في المراحل
الحالية • وسعيت حثيثا من أجل توفير الحلول اللازمة لقضايا الفكر
العربي المعاصر كما حاولت مرارا أن اشارك فعلا في الدور الضروري من
أجل تصفية المشاكل والأزمات •

ولكن أهم مشكلة صادفتني حقا هي تلك التي تخص الفروق الكبيرة
بين فئات المتعلمين والتي تتعلق بالفواصل المائلة بالفعل بين جماعات
المفكرين وجمهور الناس العاديين • وكانت الثقافة في عهود ما قبل
الثورة ترفا تختص به فئات معينة من الناس • وكان المنتجون في الأدب
والفكر والفن أشبه بحلقات الأطفال الذين يتجمعون من أجل لعبة
« الثعلب فات ••• » وويل لمن يصادفون الطرة خلف ظهره ! واهتم الأدباء
بأنفسهم أكثر مما كانوا يهتمون بجموع الشعب ذاته • ولم يجد أحدهم
أي لذة في عملية التقائه مع الذين يستمتعون بنتاجه ولكنه لم يجد أيضا

(١) السنتلة من ١٥٧ •

(٢) نفس الصفحة •

(٣) السنتلة من ١٠٠ •

وسيلة للصعود الى آفاق الفكر العليا للاشتغال الحقيقي بالمعرفة . فكان كالمنبت .

وسارت الأوضاع على هذا النحو حتى رأينا جماعات المتقنين يلبسون أزياء الفكر كما يلبس الشعب نفسه صنوفا متباينة من الملابس . صار من بين المشتغلين بالفكر من يلبس العمامة والجبّة ومن يحتويه القفطان والعباية ومن تتهدل على جبهته القبعة أو العقال ومن يفضل البدلة والأقمصة . والمفكرون والأدباء حائرون لا يلتقون ولا يلتقى أحد بهم ولا يلاقون ما ينشدون أو ما يريدون . فإذا تخبطوا داخل سراويلهم الفكرية تبدت حالة من التناقض والتفكك لا مثيل لها في كيان الروح العربي المعاصر وبانت الاختلافات العميقة التي تفصل أذواقنا ومفهوماتنا واهتماماتنا .

وليسست هذه كما ترى مقدمة تحليلية للفلسفة التعددية على نحو ما ظهرت عليه منذ أقدم العصور حتى يومنا هذا . إنما أرجو أن أجد في هذا المقال فرصة أعرض فيها إحدى تجاربي الفلسفية على القراء . فقد استوقفتني تلك الملامح الاجتماعية أمدا طويلا وظللت أفكر شهورا طويلة في مظاهر الأزمة التي تمر بها ثقافتنا . وكنت قد رجعت من ألمانيا منذ خمس سنوات فأردت أن أتدخل في نطاق الفكر والثقافة على نحو مايسرته لي الأمور حتى أسهم في تخفيف حدة التنافر العقلي من جهة وحتى أقارب بين الجمهور العادي والمتقنين المنتجين من جهة أخرى .

وأعددت في ذهني أسلوبا جديدا لاقتحام مشاكلنا الفكرية والروحية . أردت أن أقوم بتطبيق المنهج الظاهري على المعتقدات والآراء وأن أجعل منه وسيلة لتخطي العوائق الفكرية . والمنهج الظاهري منهج معرفي يحاول تفسير ظاهرات الوجود والمعرفة . ولكنني خصصت نفسي بدراسة جانب العلوم الإنسانية كعلوم النفس والاجتماع والأخلاق من وجهة نظر الظاهرية حتى أكتشف العوامل التي تصلح للنبت والحصاد على أرضنا الفكرية . ووجدت أن الظاهرية تفسر الوعي الإنساني بوصفه وعيا قاصدا أعنى بوصفه وعيا متجهيا بطبيعته الى الأشياء من جهة وإلى وعي الآخرين من جهة أخرى .

الوعي اليبشرى في الظاهرية لا يتخلو قط من اتجاه نحو الموجودات ونحو ذوات الناس الآخرين . ولو أن اللوات هي مصدر الإحساس بالوجود ومصدر تعيين الأساليب والمعاني التي تتبدى فيها الكائنات والأشياء فانها لا تأتلف ولا تتقارب الا عن طريق الأشياء المرئية والمدركات

الحسية • ولذلك فاتجاه الذوات الى الأشياء الخارجية حتى وبعد من المكونات الطبيعية الأساسية لهذه الذوات • وإذا لم يتوافر لها ذلك الاتجاه وإذا لم يتأت لها القصد فقدت كل حقيقتها لوجودية وضاعت بالتالى كل مقومات الوجود الاجتماعى •

فنظرية تداخل الذوات التى سعت الى تطبيقها على مفهوماتنا الثقافية استمدت أصولها من حقيقة الوضع القائم بالفعل • عرفت أن الوسيلة الوحيدة لاتقاء التنافر هى استجماع عناصر الفكر والفهم والذوق بالطريقة التى تضمن التقاء الذوات عند أشياء معينة • وباستمرار الالتقاء عند هذه الأشياء وبتوالى التقارب والتشابهك الذهني تحصل عمليات عالية لتفويج عناصر التفرق والاختلاف لدى جمهور المثقفين • كان المنهج الذى قيمت بتخطيطه لنفسى يحثنى على دعوة المشتغلين بالفكر الى الالتقاء حول مفهومات معينة • كان الأساس فى هذا المنهج أن أجعل كل مظاهر الحياة الخارجية معينة لنا على أن تقع أبصارنا وعيوننا وأفهامنا على الأشياء نفسها • وبتكرار وقوع حواسنا على نفس المشاهد يحدث التحول الضرورى نحو تقريب الأفكار وتوليف الدعوات أو بعبارة أخرى نحو تداخل الذوات •

ولكننى لم أكد أسعى لادخال هذا العنصر الظاهرى على حياتنا الفكرية حتى وجدت هوة أخرى تفصل الفكر وجمهور الناس • والتقاء الناس الذين لا يملكون وسائل الالتقاء نفسها حول المفهومات والآراء والمشاهد لا تؤدى الى شئ • ستؤدى فقط الى زيادة الهوة لتزايد الالتباس • وستؤدى الانحناءات والاختلافات فى الشعور والفهم الى تعميق الفوارق وتعميد سبل التفاهم والاتصال الروحي بين مجموعات الناس والأفراد • فيلجأ كل منهم بالتالى الى جزيرته التى يجول فوق أرضها حامدا الله على الغنيمة بالاياب • وبعد أن كدت أومن بضرورة التعاون الجماعى من أجل فرض المقاربات الذهنية بين مجموعات المثقفين وفئات الناس خطر لى أن أرجع الى مرحلة سابقة على هذه المرحلة الفكرية فعدلت عن تداخل الذوات ونظرت فى الأمر من وجهة نظر أخرى وهى وجهة نظر التعددية •

والتعددية معناها استخدام منطق متنوع يلائم كافة المتقتضيات والمستويات • لهذا توصف التعددية بالنسبية لأنها تنفى كل مفهوم مطلق للحقيقة وتربط الحقيقة بالموقف أو بالمستوى الذى تنشأ فيه • فليس هناك حقيقة مطلقة كلية وانما هناك حقائق جزئية لكل موقف من المواقف • وكل حقيقة من هذه الحقائق تؤدى دورها بحيث تكفى الحاجة اليها فى كل مرحلة على حدة • وهى فلسفة واقعية لأنها تستمد حقيقة كيانها من

«الواقع المائل بالفعل . فالناس حاليا في القرن العشرين يخضعون في تفكيرهم لمبادئ العلوم والرياضيات كما يخضعون لأهواء الفلاسفة والكهان ولرجال النحل الهندية والمعتقدات البدائية والخرافية . قوم يعيشون في عصر واحد وأبناء جيل واحد يتمتعون بصور شتى متضاربة من أساليب الفكر والنظر . فالتعددية تستمد مقوماتها من حقيقة الوضع القائم بالفعل ، وتسعى بالتالي الى النفاذ الى عقل الانسان عن طريق المنطق الذي يتقبله ذلك العقل . يمكنك أن تفكر وفقا للأقيسة الأرسطية أو الديالكتيك ، السقراطي وأن تستخدم القضايا التركيبية الكانطية في الوقت نفسه الذي يتطلب منك استدعاء منطق بيرس وجون ديوي وكوين . يمكنك أن تجعل فكرك يتخذ روحه من قوالب الجدل البيزنطي وأن يتدرج الى الأفهام في أسلوب الخطاب الحكيم السدهاني . فليس لنا أن نرسم خطوطا مستقيمة في كون دائري أعوج كما تقول سيمون دي بوفوار على لسان إحدى شخصيات قصتها عن المثقفين . ولا ينبغي أن ينجسد المفكر في قوالب يعينها في الحياة أو أن يختط لنفسه أسلوبا لا يعيد عنه وطاعا لا يقبل الانصراف الى سواه في عالم متطور متشعب موزع .

... والتعددية في الاصطلاح الأوربي هي البلوراليزم ، ولا ترجع كل أمور الحياة وفقا للتعددية الى أصل واحد بل الى أصول متعددة . ليس هناك أصل واحد للوجود كما أنه ليس للوجود أصلا . أي أن التعددية تعارض الفلسفة الواحدة التي تأخذ العالم ككل واحد مهما اختلفت مظاهره . وهي ترفض أيضا الثنائية التي تضع العناصر المتضادة كإصل في طبيعة الوجود . لذلك تعني فلسفة التعددية أو البلوراليزم أن عناصر الوجود الأصلية التي ترجع اليها كل الموجودات متعددة . لم تنبت الحياة اذن من نواة واحدة بل من نوايا عدة . وكما تختلف وتنوع المصادر التي ترجع اليها الحياة تختلف وتنوع أيضا مظاهرها وانعكاساتها . فهي بذلك تؤدي حقائق جزئية مبشرة وتبرز جملة مستويات كثيرة متفرقة وتدل على جوانب شتى متقابلة . ومن هنا قالت التعددية ان مظاهر الوجود لا ترد الى أصل واحد بل الى أصول متعددة وإن العالم ليس وحدة شاملة متجانسة وإنما مظاهر لحقائق مختلفة وكائنات متقابلة .

والواقع أن التفسير التعددي للوجود قديم قدم التفسير الواحدى والائني . فالفلسفة اليونانية عرفت ارجاع الوجود الى عنصر واحد كما عرفت وضع حقائق الوجود في قالب دياكتيكي ثنائي . وكذلك عرفت الأسباب العدة والعناصر الكثيرة للوجود .

ولكن ليس المهم بالنسبة الى الموقف الذي انسقت فيه هو نظرية

التعدد الوجودى • المهم بالنسبة الى هو نظرية التعدد المعرفى • اعنى انه من الضروري أن نفر بوجود نظريات مختلفة فى تفسير الوجود وأنه نعتبر هذه النظريات أساسية ولا غنى عنها • كذلك يتحتم علينا أنه نعترف بوجود أساليب متباينة لفهم الحياة ووجود وسائل متعددة لاكتشاف الكون • ان نظراتنا نفسها يشملها التباين وهى تخضع لآلوان شتى من المنطق والأصول • وتاريخ الفلسفة نفسه ليس الا مجالا كبيرا لسرد جملة الفروق الجوهرية بين مراحل المعرفة الإنسانية من عصر الى عصر بل وفى العصر الواحد نفسه • وفى الوقت الذى تستملح فيه فلسفة نيته تشعير بمتعة كبيرة فى الاطلاع على كائط وعلى هيجل • وتقرأ فلسفة لينتس وفلسفة لوتسه فتشعر بما فيها من أبعاد تباين أبعاد فلسفة أسينوزا • وتجد أن الفلسفة التى توصلت الى حقائق التفكير العلمى والرياضى فى العصر الحاضر لا تزال تشعير بالحنين الى سقراط وبودا •

ليس هذا وحسب • والما تجد أن الناس يتخلون وسائل مختلفة الى ادراك حقائق الأشياء • منهم من يستخدم منطق جون استيوارت ميل ومنهم من يخضع فى تفكيره لمنطق كينز أوفيتش أو رسل أو برادلى • لهذا تتمتع جميعا من أن كل أنواع المنطق التى خلقها الفكر البشرى لم ينف بعضها البعض • وعلى الرغم من التنوع الشديد فى أساليب البحث وفى أساليب الفهم لدى الجماعات البشرية ولدى الأفراد من جيل الى آخر فإن حاجة الناس لا تزال ماسة الى المنطق القديم كما هى ماسة الى المنطق الحديث • ولا يزال الناس يفكرون بمنطق أرسطو كما يفكرون بمنطق ابن سينا • ولا يزالون يوالون مهامهم العقلية خاضعين لأصول البحث العلمى التى وضعها بيكون وكلود برنار أو متابعين لأوليات المنطق الرياضى • وبعبارة أخرى لا يزال الناس يخضعون فى تفكيرهم وتصوراتهم لمنطق الوجدان والعاطفة أو لمنطق البراهين والأقيسة أو لمنطق الأوليات والمتواليات •

فاخطر مهمة تناط بنا فى هذه الأيام هى القدرة على التقاط منطق الفكر واكتشاف أسلوب التعرف على حقائق الأشياء • فمنطق الفكر هو الوسيلة الأولى للخوض فى مضمار الثقافة المعاصرة • هو السبيل الى الوقوف على الخطوط والملاحق الأولى لعمليات التفكير المختلفة السائدة بين الأفراد والجماعات • وعن طريق منطق الفكر عند هذا وذاك أو عند هؤلاء وأولئك تستطيع أن تتبين وسائل النفاذ الى عقول الناس وجمهور المستقبلين على الانتاج الفنى والثقافى •

الخطوة الأولى اذن هى اكتشاف أسلوب التفكير ومنطق الفكر العادى

لدى الأفراد والفئات • وحينئذ يمكن أن تصوغ انتاجنا على النحو الذى يتلائم مع كل فئة ومع كل جماعة • والتعددية هى دعوة فلسفية لتجريب استخدام مستويات مختلفة فى الانتاج والتأليف من أجل ارضاء كل الأهواء والرغبات • لابد من استيفاء حاجات الناس الى التطلع وفهم مظاهر الحضارة والفن عن طريق استخدام أشكال منطقية مختلفة تتفق مع كل الميول والرغبات • فإذا خرج الفنان مرة بأعمال تكعيبية أو تجريدية أتبعها فى المرة الأخرى بمحاولات طيبة وتأثرية • وإذا ألف كاتب قصة على النمط المستحدث أمكنه فى مرة ثانية أن يباشر الأسلوب الوضعي أو الأسلوب التصوري أو الأسلوب الخيالي البحث أو التفنن الاجتماعي • كذلك يمكن أن يعالج الشاعر فنه بإحساسات حضارية شديدة الامعان فى العمق والأصالة وإن يعود فينظم الأشعار فى المأني القريبة المتداولة والصور الريفية • والفلسفة تستطيع أن تناطح مرة أقصى أماد الفكر العقلي المنهجي المنظم وأن تقترب مرات من البساطة التعبيرية ومن الرمزية والأيحاء اللازمين فى حالات مواجهة العقائد والأفكار الأليفة •

التعددية إذن فى رأينا هى الحل الوحيد لاشكالات الثقافة المعاصرة ولازمة الفكر الحالى • قد يكون فى هذا بعض التعنت فى ارضاق بعض الفنانين والأدباء والكتاب بالعمل على مستويات متباينة • ولكن هذا هو العلاج الذى لا مفر منه لرفع صور التناقض من حياتنا المعاصرة وللمساهمة فى تقديم كل ألوان الانتاج لكافة المستويات • وتاريخ الثقافة العربية ملء بالأمثلة الحية على مصداق الأخذ بهذا الأسلوب المنطقي الذى ندعو إليه • فبشار بن برد هو الشاعر الذى سعى فى معانيه الى حد ارضاء الخاصة ألف أبياته الرقيقة :

ربابة ربة البيت

تصبّ الخل فى الزيت

لها عشر دجاجات

وديك حسن الصوت

والعقاد خلق فى سماوات الفكر والأدب والشعر ومع ذلك عاود بساطته الحيوية فى قوله :

أيها الجيبون لا تفضح تقاريطي وشكري

انت بعد اليوم محسوب على قلدى وشعري

انت ان لم تحسن الرقص فمن يحسن غنري

انت ان قصرت قالوا شاعر بالزور يطري

ما لذا العقاد والتقريد واقتريظ يفري
انه يهرف بالمسح ولكن ليس يسدرى
فاملا' الاقفاص يا جيون طفرا اى طفر
وقل العقاد لا يخطئه فى تعريف قدر

وكذلك صلاح طاهر استطاع أن يصور بعض لوحاته متبعا
'اسلوب التجريد الشديد المقارب لمقولات الفلاسفة وأن تنطق بعض لوحاته
بصوفية تشبه صوفية الدراويش والموالد • وكان الشجاعى قادرا على أن
يشجى بموسيقاه كافة الأوساط والفئات • وجدوى التعددية انها ستجعل
الناس جميعا يحصلون على الألوان التى تلائم ميولهم وأذواقهم من الثقافات
المفروضة •

فهل لنا فى أولئك قدوة وهل آن أن نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله
لله ؟

خاتمة

١ - لماذا نعلم فلسفة ؟

لمأذا يقبل عدد كبير من أبناء العروبة ومن أبناء الدول الغربية والشرقية فى كل عام على دراسة الفلسفة فى الجامعات ؟ ولماذا يقبلون على دراستها فى الكتب الوفيرة التى تصدرها المطابع باللغات المختلفة ؟ ان الكثير من الناس ليتعجبون حينما يعرفون أن الفلسفة ما زالت تستهوى عددا وفيرا من الشباب • وأنهم يقبلون عليها من تلقاء أنفسهم ولا مشجع لهم على ذلك سوى ميولهم ورغباتهم الخاصة • بل ان الجماهير لتعجب أحيانا من أن قوما من ذوى المكانة يحرصون على أن يجمعوا حولهم الشباب من الذين درسوا الفلسفة • ويجنون لذة ومتعة من متابعة أفكار الفلاسفة بشكل أو بآخر حتى يكونوا ملعين بكل ما يظهر فى العالم من التيارات والمذاهب • ولكن هذه الجماهير نفسها يزيد مقدار تمجيبها حين تجد أن كلمة الفلسفة تندس فى جميع الأوساط وأن الكتاب يستخدمون هذه الكلمة فى كل حين حتى عندما يكون الموضوع سياسيا أو اقتصاديا • ويندر من بين الكتاب من لا يستخدم كلمة الفلسفة حين يواجه الموضوعات الفكرية والفنية والأدبية البسيطة ولا تمر مناسبة من المناسبات دون أن يجد نفسه مضطرا الى توضيح الفاظه باستخدام كلمة الفلسفة •

ويتساءل الناس : ماهذه الفلسفة التى لا يخلو منها مجال من مجالات الفكر مثل الملح الذى لا يخلو منه طعام ؟ •

وكلمة فيلسوف فى الأصل اليونانى معناها محب الحكمة • ويقال ان العقل وجد لأول مرة على أرض اليونان الأقدمين حينما استخدموا العبارات المنطقية • ولا نريد أن ننخدع فى ضخامة كلمة العقل التى وردت

هنا • ان معناها بسيط وهو قدرة الفكر البشرى على استنتاج النهايات من المقدمات وبناء العمليات الفكرية بعضها فوق بعض • فنحن نعثر على العقل كلنا وجدنا الناس يعطون أسبابا لأرائهم وبراهين على صحة هذه الآراء • لذلك قال هيدجر بل الفلسفة حكمة الحب •

وقد ظهرت هذه العادة العقلية عند اليونان الأقدمين في القرن الخامس قبل الميلاد • وتعارف العلماء على اعتبار هذه المرحلة أولى مراحل الفلسفة بمعناها الحقيقي ومنذ ذلك الحين الى اليوم لم تخل أرض من رجال الفلسفة ولم تمر فترة من الفترات خالية من أحد الأسماء اللامعة في هذا الميدان •

واخذت هذه الظاهرة البسيطة - ظاهرة استخدام الفكر المبني على المنطق - أشكالاً متعددة لدى الشعوب والأمم المختلفة وأصبحنا ندرس تاريخ الفلسفة فنجد فيه يضم مذاهب عدة وحركات فكرية لا حصر لها • فهناك مذاهب مادية تعتبر الحياة الحسية أساساً لكل تفكير وأخرى مثالية ترى العلاقة بين العقل البشرى والواقع أصلاً لكل نظرة تحليلية يراد بها تفسير الموجودات •

وهناك مذاهب عقلية وأخرى روحية • هذه تحاول أن تخضع كل شيء لمقاييس العقل الجافة ولا تحاول التفاضى عن مقتضيات عالم الفكر الخالص وتلك تتمثل الحياة في أسلوب صوفى وتتعلق بالروح والوجدان وتتفاضى عما لا يصدر عن الضمير والذات • أما المذاهب الوجودية فترى أنه لا يمكن تفسير أى ظاهرة طبيعية بغير الاعتماد على الوجود نفسه بوصفه أول مظهر من مظاهر الحياة على الأرض والفلسفة الظاهرية تستمد كل عالمها الفكرى من المنهج الوصفى الخالص الذى يعتمد عليه الفكر عند مواجهة العالم الخارجى • فاللقاء بين الفكر وبين الواقع هو لقاء طبيعى أولى سابق على كل خطرة من خطرات العقل •

وإبتداء من هذه التقسيمات الأولية تتوزع الفلسفة الى اتجاهات عدة وحركات كثيرة في أسلوب مباشر أو غير مباشر • ولو حاولت اليوم أن تقوم بعمل قاموس يضم أسماء جميع الفلاسفة لوجبت أسماء كل من سقراط وأرسطو وأفلاطون الى جانب أسماء كل من كارل ماركس ولينين. ستجد أسماء كل من كانط وهيغل وديكارت كما ستجد أسماء سارتر وميرلو بونتي وآير وجيلبرت رايل •

وقد انفصلت الفلسفة عن علوم الاجتماع والأخلاق والنفس والجمال والسياسة ولكن أين هو الرجل الذى ينتمى الى احدى هذه المجالات العلمية

والذى ينسب تسجيل كلمة الفلسفة في مقال من مقالاته أو بحث من بحوثه؟ وعلى الرغم من أن الفلسفة قد فصلوها فصلا من كل هذه المجالات فهي لا تزال تضم الرجال المتخصصين والشباب المتفرغ .

بل يمكن القول بأن كل هذه المجالات العلمية لا تزال تتمتع برعاية الفلسفة والفلاسفة لها على الرغم من القطيعة التي صارت تفصل أبحاث الفلسفة عن أبحاث علوم الاجتماع والأخلاق والنفس والجمال والسياسة . فالفلسفة هي المقياس الحقيقي لمقدار العمق الذى يتمتع به بحث من البحوث . ولا أقول أن الفلسفة تزاخم كل هذه الأبواب العلمية الخالصة ولكنها تتشكل بصور مختلفة وأوضاع متغيرة حتى تصبح يوما مقياسا للصدق فى كافة العلوم ويوما آخر سبيلا الى المعرفة الدقيقة ويوما ثالثا أصلا من أصول القواعد والمناهج التي تتوصل بها الى الحقيقة . وهى قبل هذا كله أو بعد هذا قمة الفكر البشرى فى ميدان الفن والنقد الأدبى وتعتبر الغاية القصوى التي ترنو اليها الأوضاع العامة فى التصوير والتلوين والنحت وفى الحلق الشعري الخالص .

فلماذا اتجه الفلاسفة الى علوم الفلسفة يدرسونها ويتخصصون فيها ويوقفون جهودهم ونشاطهم على ازدهارها وتطورها وخصوبتها ؟ .

لماذا يترك الفلاسفة كافة المجالات ويصممون الى النهاية فى هذا الميدان بالذات ؟

يبدو لأول وهلة أن الفلسفة هى غاية الحكمة وقصد كل باحث يريد أن يصل الى مرتبة الحكيم الذى يتصرف فى جميع أموره بمنتهى العقل والاعتزان . الفلسفة تعطى شعورا الى الناس بأن من يشتغل بها يجمع فى دفتيه بين الثقة والمهارة وأنه يستخلص أسلوبا رصينا هادئا وطريقة معقولة فى حل المشاكل وعلاج الأمور التي تعرض له فى حياته . فالفلسفة بهذا المعنى هى سبيل الهداية والرشاد وهى لا تكف عن تزويد أصحابها بنتائج العقل وحصيلته الفكر حتى يستوعب الفيلسوف حقائق الحياة بالأسلوب الذى يضمن له الإلزام بقايسى الشئون الدنيوية وأسبابها وعللها وكيفية التصرف فى كل مايطرأ أمام عينى المرء من الأفعال .

لهذا تستهوى الفلسفة الناس بما لها من صفة مميزة عن كافة العلوم الأخرى ومهما قام المرء بدراسة أبواب المعرفة وفروع العلم المختلفة وأصول الكيمياء ومبادئ الرياضيات فإنه لن يصل الى مستويات الحكمة التي يمثلها الناس فى عالم الفلسفة . ولا يشفى علم من العلوم على صاحبه من الفضيحة ما تضيفه الفلسفة على رجالها والمشتغلين بها . وكثيرا ما يصبح

الانسان محتاجا الى ما يبعث في نفسه الثقة والطمأنينة وما يشيع فيه
خاطره الايمان بالحياة . عندما يصل الانسان الى مرحلة الشك في الموجودات
التي تحيط به وتندم الثقة في نفسه بالوقائع التي تمر بحياة الأفراد
والجبايات تستطيع الفلسفة أن تهيه الطمأنينة وأن تزيل ما يعلق بنفسه
من آثار مظاهر العيش فالفلسفة سبيل الى شيوع الطمأنينة في النفس الى
جانب ما تقدمه لدارسها من ألوان العلم والمعرفة . وبذلك يصبح
الفيلسوف مثالا أعلى في الاتزان والروية ازاء أحداث الحياة .

ولكن هذا السبب الذي كان يدفع بالفلسفة الى الانتعاش والازدهار
ويجعلها تستحوذ على أكبر عدد ممكن من الباحثين والدارسين قد اختفى .
لقد صارت الفلسفة مجالا للخيرين كما هي مجال الشريرين من الناس.
وأخذت بعض المذاهب الحديثة والمعاصرة تركز المفارقة والفرق . وفقد
الفيلسوف بذلك صفة الحكيم الذي كانت تفيض بذكر فضائله الاقلام
والحباير وغدا رجلا يتجاوب مع الحياة ويعرض نفسه لمخاوفها وأفراحها
على السواء .

وقد يسوق العارفون سببا آخر لاقبال الشبهة على ميادين الفلسفة
وهو الفضول والرغبة في المعرفة . فالفلسفة من هذه الناحية ترضى في
الشباب الرغبة في الاطلاع بأكبر قدر ممكن من المعارف عن الحياة والوجود.
وتشجع تطلعاتهم الى الوقوف على ما يجري في كل ميادين العلم من الأحداث
والتطورات . كما أن الفلسفة تطرق أبوابا تقف عندها بقية العلوم
مكتوفة الأيدي ولا تسنح الفرصة كاملة إلا لرهبان الفكر من رجال الفلسفة.
الذين تزودوا بكل ما يلزم من الأسلحة واستعدوا للنقاش والجدال في كل
الأبواب . فشباب الفلسفة شباب فضولي بكل معاني الكلمة يود معرفة
أوسع من النطاق العادي الذي يحيط بنا في حياتنا اليومية ويرغب في
النفوذ الى مستويات لا تصل اليها المعارف الأخرى ويجب ألا يقف عند
حدود المحسوسات التي يراها من حوله ، ثم انه قبل هذا كله أو بعد
هذا كله يرجو أن يجد في الفلسفة ردودا على الأسئلة التي طالما تثار في
داخلية نفسه عن هذا الكون ومبدعه وأبعاده . وهو لا يجد مبررا للكف
عن التفكير عند حدود معينة يرسمها العرف أو نتلقاها بحكم الاخطار التي
تحيط عادة بتمثل هذه الاستفسارات .

يمكن أن يقال إذن : ان بعض الشباب يتصف بهذه الرغبة الملحة في
داخلية نفسه ويميل الى عدم التوقف عند مدى معين من التفكير ويتطلع
الى الحضي الى أقصى آفاق المعرفة .

ولكن هذا السبب نفسه قد اختفى اليوم اختفاء تاماً من ميدان الفلسفة . وأصبحت الفلسفة خالية من كل الصفات التي تشبع رغبات النضوليين من الناس وأوشكت أن تكون تخصصاً محدوداً لا يتعدى فروع بحثه . ذلك أن فلاسفة اليوم قد اختلفوا اختلافاً شديداً حول مهمة الفلسفة الحقيقية وصار من بين مهامهم الكبرى أن يتنازعوا حول مفهوم الفلسفة ، انهم لا يكفون عن النقاش والجدل عما إذا كان للفلسفة أن تسفل بهذه الموضوعات الى جانب موضوعاتها الأصلية . أو بمعنى أصح أنهم غير متفقين إطلاقاً بشأن المهمة التي خلقت الفلسفة من أجلها . والسؤال الأول الذي يرد على ألسنتهم وأقلامهم هو ما إذا كان للفلسفة أن تسفل أبنائها بكل هذه الأبواب التي خلقتها ورغباتهم وميولهم المعرفية البحتة . وراح الفلاسفة يتقاتلون قتالاً عنيفاً وهم يحاولون تحديد مهمة الفلسفة حتى لا تسفل نفسها إلا بما يقرونه .

ولقد ظهر النفعيون الذين حكموا بأن الفلسفة مرتبطة مباشرة بالنفعة التي تعود على المرء من وراثتها . فليس المطلوب من الناس أن يدرسوا كل العلوم ويفحصوا جميع المعارف وإنما عليهم أن يوفقوا جهودهم على ما يعود عليهم بالنفع المباشر . وعلى الفيلسوف أن يقتيد فقط بما يجد من وراء معرفته من لذة أو متعة .

كذلك ظهر من الفلاسفة المحدثين من يخرج الفلسفة من مناهج المعرفة ولا ينظر إليها إطلاقاً بوصفها سبيلاً الى زيادة معلومات الإنسان عن حقائق الوجود . فالأسلوب الفلسفي لا يصلح وسيلة لالتقاط المعارف وهو أسلوب عتيق بال في نظر البعض ولا يصح الاعتماد عليه في إدراك المشاكل التي تحيط بنا ولم يعد من الممكن اكتساب الأصول الثابتة للمعرفة عن طريقه . وقد ظهرت آثار النظرات العلمية الخالصة على فلسفة « كانط » حينما اعتقد أن التقدم الذي أحرزته العلوم الاستقرائية في عصره يعتبر دليلاً على صدق المنهج الاستقرائي وأن الميتافيزيقيا تمر بفضيحة ضخمة لأنها لا تملك مثل هذه المناهج المستحدثة .

وحاول كل من برادلي وبوزانكي في انجلترا أن يبنوا الميتافيزيقيا من هذه الفضيحة عندما استبعد كل منهما أساليب المنطق الصوري وجعلا المنطق الجديد مقترناً بالحقيقة . فهما لا يسمحان بانفصال المنطق عن عالم الواقع ويريان أن المنطق يلبس جسم من جسم عالم الواقع لحماً ودماً ، فجاءت سوزان استينج وأعطتهم اسم المنطقة الميتافيزيقية ووصفهم بأنهم كرسوا جهودهم لبحث العلاقة بين العقل الذي يعرف وبين الموضوعات التي تتعلق بها المعرفة .

وجاءت الفلسفة الوضعية المعاصرة فأعفت الفلسفة من جميع المهام ،وقالت ان مهمة الفلسفة الأولى والأخيرة هي دراسة الكلمات ومعركة دلالاتها .والنظر فيما اذا كانت الألفاظ تؤدي المعاني المطلوبة على وجه سليم .
فالفلسفة على هذا الوجه لاتسوق الى أية معرفة ولا تبحث عن المعلومات وانما تنظر فيما اذا كانت العبارات تؤدي معانيها وتحدد دلالاتها بطريقة صحيحة . ومن هنا اصبحت الفلسفة على دراسة الجمل التي تتركب منها الأساليب لتزويدها بالوسائل التي تضمن سلامة الأداء اللفظي لبعض المعاني المطلوبة .

من هذا كله نرى أن الأسباب التي كانت تؤدي الى الرغبة في دراسة الفلسفة والتمسك بها قد اختفت نتيجة للثورات الفكرية التي أخذت تتتابع في ميدان الفلسفة . لقد أصبح الاتجاه الى الفلسفة بغير مرور وصار اتجاهنا الى دراسة الفلسفة والاستمساك بها محتاجا الى تفسيرات أخرى سوى التي تقدم ذكرها . ولا ينبغي الاستخفاف بشأن الثورات الفلسفية التي سبقَت الإشارة إليها . فهي منتشرة بين المفكرين والشباب وموزعة في بلاد عدة . ومدارس الوجودية التي تخطت الحدود الفرنسية والألمانية صارت موجودة في كثير من الدول . وكذلك مدارس المنطقية الوضعية والتحليل المنطقي فقد ظهرت في النمسا وإنجلترا وأمريكا واتسع المجال أمام البراجماتزم أو النفعية فصار لها أنصار داخل إنجلترا وفي بلاد العالم أجمع .

وهذا كله يكون خطرا حقيقيا على الفلسفة كما يبدو لأول وهلة . ولكن الواقع بخلاف ذلك وكلما تنوعت الفلسفة وتفتحت أبوابها على عناصر جديدة ازداد عدد المقلبين عليها والحاقين بها . وهذا يؤكد أن الاشتغال بالفلسفة يشبه المصير بالنسبة الى حياة الأفراد فرجال الفلسفة لا ينظرون الى الفلسفة نظرتهم الى حرفة يقومون بها وانما الى حياة يعيشونها . وهم لا يرون فضيحة في أن تعجز الفلسفة عن مشابهة العلوم الوضعية وانما يرون أن الفلسفة لاتخطئ اذا استجابت للثمرات الطبيعية التي تنشأ في فروعها المختلفة وانما حين تستمسك بماضيها وتاريخها ومذاهبها ومناهجها فانها تحتفظ لنفسها بشخصيتها المستقلة عن كافة العلوم .

وهذه الشخصية أو الكيان الخاص بالفلسفة تجعلها تبحث الحياة في نفوس المقلبين عليها وتدفعهم الى اتخاذ الخطوات اللازمة للانتماء الى إحدى الفئات . فالمشتغل بالفلسفة لا يحق له أن يبقى في موقف المحايد ازاء كل مايجري حوله . انه مرتبط بالتفسيرات التي تعطيها الفلسفة وعليه

أن يتقدم بحلوله وأفكاره فى كل ما يظهر من المشكلات • وليس له أن يظل مكتوف الأيدي إزاء الأحداث التى تدور فى عالم الواقع أو فى عالم الفكر • أنه يشارك فى كل ما يستطيع المشاركة فيه ويسهم فى إعداد الموضوعات مستغلا حريته أكبر استغلال ويندر من الفلاسفة من لا يستخدم حريته أعرق استخدام فى شتى الأمور التى تقع فى نطاق مشاهداته • فهو يؤمن بالحرية إيمانا عميقا ولا يرى فى العالم ازدوجا بين الظاهر والباطن • لقد أصبحت الحياة بما فيها وحدة لا تقبل الانقسام وإذا كانت الحرية من عالم العقل أو من عالم الواقع فهو يشعر بها فى قرارة نفسه ولا حاجة به إلى العودة إلى المثالية القديمة من أجل تطبيق مبادئ الحرية •

وهذه الحرية هى التى أظهرت الفوارق الكبيرة بين المذاهب الفلسفية المختلفة • ومن هنا نجد أن شباب الفلسفة يقبل على دراستها وهو مؤمن أكبر الإيمان بأنه لن يجد ميدانا آخر للمعرفة يستطيع أن يستفيد فيه من حريته كما هو الأمر فى ميدان الفلسفة • فهو أولا لن يظل أعزل إزاء المشاكل الخطيرة التى تسوقها إليه الفلسفة وعليه أن يقرر بأسرع ما يمكن إلى أى المدارس ينتمى • وهو ثانيا مضطر إلى الاستفادة من هذه الهبة الطبيعية التى تزفها إليه الفلسفة وهى الحرية •

لهذا طلت الفلسفة منقسمة إلى مذاهب وفئات ولهذا أيضا أقبلنا على الفلسفة وأصبحنا من رجالها وكهنتها • لم نتركها على الرغم من الأزمات التى مرت بالفكر العربى المعاصر ولم نجاهد طويلا من أجل استيفاء كل مستلزماتها لنظل أعلى من المناهج والتفسيرات • اننا نلمس فيها حرارة الفكر وقداصة الرأى ونشعر بأنها أرفع من العداوة والبغضاء • والعصر الذى نعيش فيه أصبح يتطلب جيشا كبيرا من الفلاسفة لينفض عن جبين العالم آثار الأحداث التى تلم به وليزرع فى قلوب الناس عناصر المحبة والتعاون وليجعل من الحياة بهجة للمكافحين من أجل الإنسان فى حاضره ومستقبله •

٢ - محاولات لا تنقصها الشجاعة

بلغت العشرين من عمري وأنا طالب بقسم الفلسفة بكلية الآداب وكنت آنئذ لا أزال متحمسا للميتافيزيقيا بوصفها فرع الفلسفة الوحيد الذى لا يستطيع التخلي عنه • ولم يكن الأمر واضحا وضوحا كافيا فى أذهان الطلاب فى ذلك الوقت ولكننا كنا نشهد من حولنا عمليات تشبه الصراع حول مشكلات الفلسفة الرئيسية كنظرية الوجود على نحو ما أبرزها كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوى عن الزمان الوجودى ، ونظرية الجبال كما

ظهرت في كتاب هذه النسجورة للأستاذ المقاد ، ونظريات الأسس
الميتافيزيقية كما جاءت في كتاب الدكتور عثمان أمين عن ديكرات •

الحق يقال أننا لم يكن يخطر ببالنا في تلك الآونة أننا سنسواجه
موقف وضعى جديد مثل الدكتور زكي نجيب محمود • وكان قد وصل
من لندن حديثا بعد أن انتهى من إعداد رسالته للدكتوراه ودخل الينا
في قاعات الدرس والمحاضرة وكأنه يعلم مقدما أن حماسنا للميتافيزيقا
يشبه الحماس الثورى للمعارف الجديدة وفوجئنا في قسم الفلسفة بعدو
حاد الطبع لاذع النقد يوجه هجومه الى فروع الميتافيزيقا في غير قليل من
السخرية والاتهام •

والواقع أن تيار الوضعية التحليلية وهى فلسفة موروجنشتين وآير
لم يكن ذا ممثلين معروفين لدينا وكان طلاب الفلسفة أكثر تأثرا
بالمدرسة الألمانية والمدرسة الفرنسية • وجاء الينا الدكتور زكي نجيب
عمود مزودا بقشور الفلسفة الجديدة وحمل على تيارات الميتافيزيقا حملات
قوية منظمة جعلتنا ندهش من علاقتنا بالفلسفة التى قيدنا أسماءنا
لدراستها !

وقد استطاع الدكتور زكي نجيب محمود أن يقتلع منا الإعجاب
والدهشة ولكنه لم يستطع أن يبعدنا عن تيار الميتافيزيقا • فالوضعية
التحليلية وصلت الى ميدان الفكر قبل مجيء الدكتور زكي نجيب محمود
بسنوات عدة على يد أحد أقطابها الانجليز الأصلاء (١) وهو جون
ويزد • فقد كان هذا الفيلسوف مدرسا للفلسفة بجامعة اسكندرية فى
فترة الحرب العالمية الثانية • وحاول هذا الرجل التبشير بسقوط
الميتافيزيقا كما أن هذه المدرسة حاولت أن تواصل أعمال جون
استيوارت مل وهيوم ولوك وأرادت أن تخلق اتجاهها للفلسفة يخالف
الاتجاه الذى شقه كانط وديكرات ووجدت فى شخصية برتراند رسل
القوة اكبر مشجع للاستمرار فى التيار الوضعى المنطقى • على الرغم من
ذلك كله فشلت فى أن تنحرف بالفلسفة الى المجالات التى زكيتها ولم
تستطع الوقوف أمام منابع الفكر الحقيقية وأصول الفلسفات الجادة •

ذلك أن القدر قد أضفى على الفلسفة فى ألمانيا بثلاثة أسماء من
عائلة الفكر هم هيدجر وهوسرل وياسبرز كما أضفى عليها بثلاثة مثلهم
فى فرنسا هم جاستون باشلار وجان فال وموريس ميرلوبونتي فأنعشوا

(١) جون أولتون ويزد : الأصول الفلسفى - دار المعارف بمصر
John Oulton Wisdom: Metamorphosis of Philosophy

تيار الميتافيزيقا من جديد وأعادوا الفلسفة الى حظيرتها • بل يمكن القول بأن الفلسفة كانت قد فقدت كل صفاتها العلمية في مستهل هذا القرن وفقدت كل قيمة حقيقية حتى جاء هؤلاء الفلاسفة وأعادوا اليها كل قيمتها التي كانت قد ضاعت على أيدي الوضعيين والماديين والحسين •

فالفلسفة كانت قد تعرضت لحملات قاسية عنيفة من أصحاب المذاهب المادية والمذاهب الحسية حتى رفعوا عنها صفة العلم الجاد الى أن بزغت في سماء الفكر فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية فاستعادت الميتافيزيقا وضعها الصحيح بين علوم العصر الحاضر وأمكن مواصلة الاتجاهات الفكرية والمنطقية بصورة أقوى مما كانت عليه من قبل ولم يعد أحد يخجل من الاشتغال بالميتافيزيقا أمام أصحاب المذاهب الوضعية •

ونحن هنا في مصر قد سعدنا منذ زمن بظهور محاولات جريئة في ميادين المعرفة كافة وشهدنا مذاهب الوجودية والوضعية والظاهريات وهي تنمو على أقلام كتابنا وتجد المتحمسين لها في الأوساط الجامعية وغيرها • والواقع أن علماءنا أصبحوا من كبار المشايخين لهذه المذاهب وصاروا يمثلونها تمثيلا صادقا حتى وجلت إبحاثهم مجالها الفسيح بالمجلات والدوريات الأجنبية • وإذا كانت هذه المناهج المختلفة تخلق عندنا نزعات وتيارات متطاحنة فإننا لم نعد نخشى التنافس من أجل استيعاب هذه العلوم ولم نعد نخاف من المناقشات حول العبارات والمصطلحات والنصوص التي تؤكد أن أرضنا الفكرية قد صارت من المحصورة بحيث صار في إمكانها تلقي كل المذاهب الفكرية وجميع أبواب الفن والثقافة •

وقد كان لكل هذه الأفكار والمناهج الأوروبية صداها السريع عندنا في قاعات الدروس والمحاضرة وفي ندواتنا الثقافية التي تضم المفكرين والأدباء • ولم يتمكن الدكتور زكي نجيب محمود على الرغم من خفة دمه وصحافية منهجه أن يجعل من فلسفتنا كلها تيارا وضعيا تحليليا • وقد جمع حوله فئة كبيرة من عشاق الوضعية المنطقية ولكن الجو العام جميل خاصة نحو فلسفة الظاهريات والفلسفة الوجودية التي تعتبر نيازات فكرية حقيقية وتنبع من صميم الكيان الفلسفي وتعتبر من الاتجاهات العريضة التي أعادت الى الفلسفة قيمتها العلمية •

إننا نفخر اليوم ولا شك بأننا في ظرف سنوات قليلة استطعنا أن نلتقط بنور المذاهب الغربية في الفكر والأدب والفن حتى أصبحنا مركزا ثقافيا وروحيا عالميا نشارك بأقلامنا وعقولنا وفنوننا في اليقظة العامة التي شملت الفكر المعاصر ولا شك أن الصراع الذي نشهده اليوم

حول قيمة هذه المذاهب والمخلافات، التي تظهر من آن لآخر حول حقيقة هذه المذاهب هي الأصول التي ستؤدي الى تقويم نهضتنا وتغذيتها بأرفع الأفكار والفلسفات .

٣ - هل يمكن أن تقوم فلسفة مصرية ؟

هذا سؤال شغلنا طويلا وشغل عددا من المفكرين الشباب الذين تطلعوا الى خلق اتجاهات فلسفية تنبض بدقات قلوبنا وتتعاطف مع أوضاعنا وأفهامنا . كلنا يود أن يرى منابع الفكر عندنا وهي تنبثق بفلسفات عريقة أصيلة تدل على روحنا وتفسح عن طبيعة بلادنا . وليس أحب اليينا من أن نرى الفكر العربى المعاصر يستكمل أدواته ويستثمر قواه لكي يخلق على ضفتى النيل معالم الثقافة الجديدة بنا ولكى ينشئ فلسفة حقيقية تعبر عن كيانه وروحه .

ولا شك أن ذلك يستلزم منا المأما كافيا بالعلوم الفلسفية . لابد من الوقوف على التيارات الجديدة فى ميادين الفكر عامة . ومن الضروري فى الوقت نفسه أن نتعرف على حقيقة التطور عندنا هذا أمر مفروغ منه . لابد أن نحس حاجات الناس فى مضمار الروح ولا بد أن نشارك فى اليقظة التي بدأت تدب فى أذهان الناس . فهذا ينير لنا السبيل كيما ننفذ الى آفاق المستويات الانسانية العادية فى صراعها مع الحياة والألم وفى صميم احساسها الفطرى بمشاكل الوجود . ولن نتحدد منابع الفلسفة الحقيقية مالم نكتشف الضمير النقى أو الضمير الخالص لدى سواد الناس . فحين أفكر فى الانسان أشعر بالشوق الى أدراك داخلية ذاته لا على نحو ما هى عليه وانما على نحو ما تبدو فى ترابطها بعلاقات سببية مع مظاهر الأشياء المحيطة به .

فاذا عمدنا الى اكتشاف الضمير عند سواد الناس أصبح من اللازم أن نستعين على معرفته بالظواهر الوجودية التي يتحقق فيها ارتباطه بالأشياء من حوله وبطبيعته الجسدية والعضوية . بل علينا أيضا أن نتعرف على علاقاته بالآخرين وعلى أسلوبه فى استخدام الأدوات الحسية فى معاشه . ولن نتعرف على الوعى أو على الضمير لدى الانسان العادى الا اذا عرفنا طريقته فى مقارنة نفسه بالآخرين . فالانسان لا يستخلص جملة معلوماته عن الناس عن طريق الكتل البشرية المائلة امامه على شكل شخوص متحركة وانما يستخلصها خلال ذاته وخلال تجاربه وعن طريق الموازنات التي يعقلها باستمرار بين وجوده الداخلى وتصرفات الناس .

حينئذ فقط يستطيع أن يستشعر مدى الحيوية التي تموج بها أفئدة الناس من حوله .

خذ مثلاً لذلك حقيقة اللغة . فنحن لا نعرف ما هي اللغة إلا اذا تكلم الناس ولا يتكلم الناس إلا اذا ظهرت علاقات بين هؤلاء الناس . كذلك لن نطفن الى الوعي الذاتى لدى الناس إلا اذا لمسنا قوة الفرد فى مضاهاته نفسه بالآخرين . فهذه هي الوسيلة الوحيدة لاكتشاف الوعي الذى يكمن وراء معاملات الناس لأن الوعي البشرى الحالى من ارتباطات بالآخرين لا يتحقق فى صورة فعلية كوعى خالص .

كذلك يضطر الانسان عادة الى مزاوله العمل فى أى مجال من المجالات مدة طويلة لتحويل هذا العمل العادى الى عمل فنى كبير . يلزم أن يظل المرء فى شغل ودأب مستمرين لأجل يمتد سنوات وسنوات لبلوغ مرحلة الاتقان لصناعته . ليس الخلق عملية سهلة وإنما يحتاج عادة الى دربة ومران طويل الأجل . ومواصلة الاشتغال بعمل من الأعمال هي التي تجعل الانسان فى النهاية قادراً على الخلق والابداع فى المجال الذى يشغل نفسه به . لابد من المواظبة والانكباب على الدراسة والبحث والتقصى حتى يدرك المرء جوانب المهمة التى يقوم بها وحتى يستوفى علمه بتفصيلاتها وجزئياتها الى أن يصل آخر الأمر الى التمكن والسيطرة على قواه ازاء هذه المهمة . وكلما مضى الوقت واتضح معالم الأشياء فى ذهن الانسان تنوعت أمامه الأساليب واستقرت لديه المساهج واستتبقت له الأدوات والوسائل .

ويحتاج العمل أول الأمر الى معالم تقليدية واضحة حتى يتسنى له الوقوف على قدميه . يحتاج الى خطط عادية وأساليب متبعة وأسس عامة الى أن يتم له النمو وتنتهى له الحياة : المفروض إذن أن تتقدم الاتجاهات واحدة واحدة داخل قنوات مطروقة وسبيل ممهدة حتى تنشأ نشأة واضحة . بعد ذلك تتفتح الأذهان على المستحدثات الجديدة التى تبدو فى ظروف طبيعية مع سياق الأحداث والتى تحتوى وراء تجربة ضخمه فى ميدانها .

فاكتشاف اللامعقول فى الفكر الغربى المعاصر أمر معقول مثلاً . اللامعقول هو نوع من الفرار من ضرورات العقل ومقتضياته بعد أن ظهر منطبق العلوم بصورة قوية وبعد أن تقدمت الأبحاث فى المنطق الرياضى . ان العقل بأشكاله ونماذجه قد أثقل على روح الغرب منذ خمسة وعشرين قرناً . ومر الزمن الاوربي بتجربة العقل المطلق أجيالاً متعاقبة . ولكن

مدنية اليوم صارت تفرض على ذلك الذهن أوضاعاً جديدة في العلاقات الإنسانية كما أنها صارت تفسح المجال لتحقيق اللامعقول في المعاملات العادية . وكل القيم والفروض المستوحاة من المدنية الحديثة تجعل الإنسان يتصرف بروح إنكالية مؤداها الاستناد الى تجربة أوسع نطاقاً من تجربة الفرد الواحد أو العقل المدقق .

وآن اليوم لهذا الذهن أن يتشكك في الضرورات التي يفرضها العقل . فالعقل ليس سوى ظاهرة من الظواهر التي يمكن للفكر الغربي الاستغناء عنها أو التي أصبح الإنسان الغربي يستغنى عنها فعلاً من أجل المداومة على الحياة في ظروف معينة يعيش فيها . وحقيقة الحياة عنده أشد اطلاقاً وأكثر شمولاً من تجربة العقل . والعقل نفسه ليس إلا حيلة من الحيل التي تستخدمها الحياة من أجل المحافظة على جوهرها . فالحياة نفسها أعم وأشمل من ظاهرة العقل وإذا تعارض العقل مع الحياة فالغلبة للحياة .

وقد استنفد الإنسان الغربي طاقة العقل شأنه شأن أى طاقة أخرى وصار يواجه اليوم طاقات أخرى لها أثرها في تشكيل تجارب الإنسان . أما في بلادنا فتجربة العقل قصيرة ومحدودة ولم نكد نستغنى منها شيئاً . وابتداء تجاربنا الجديدة بفن اللامعقول غريب وغير مفهوم فإوضاعنا لم تكن ثن يوماً تحت ضغط العقل بل لم نكد نتفتح على كل آفاقه . ولم نشعر بعد بالمعاناة من وطأته واستعلائه وسيادته . وعملنا في الفكر والفن لا يزال وئيداً .

والعجيب مثلاً أن يبدأ عندنا الفن التشكيلي من مرحلة التأثيرية وهي النزعة التي سادت عند الفنانين والمصورين ببلادنا بعد الحرب العالمية الأولى . بينما يحتاج فن التصوير الى مراحل تقليدية طويلة تمكنه من استيعاب القدرة على مزاوله العمل الفني ومن التعود على الدقة في تصوير المنظور . وقفزنا بسرعة منهلة الى السريالية والتكعيبية والتجريد فلم يستطع المصورون والمثالون أن يقتنوا دقائق الصنعة وأصبحت تعوزهم الفطنة الى العناصر الجوهرية في الاداء ولم يستطع الجمهور أيضاً أن يظن الى حقائق الفن الجديد .

أما في الشعر فقد ظهرت عندنا حركة يائسة من المبنى التقليدي للقصيدة دون دراسة حقيقية لفنون الوزن والايقاع ودون أن يتحرروا معنى الجمال الشكلي في الهيكل البنائي . ولم تنشأ هذه الحركة الا استجابة للرم بالمشكل القديم للقصيدة وحبا في اظهار الولاء لفكرة التجديد

مجرد فكرة • ولم يحفل الشعراء بالامكانيات الضخمة التي تتيحها لهم
الاوزان المطروقة والتي تحتويها الاشكال البنائية بوصفها اطارات نسفية
للقصيدة •

ولم يمر المسرح - أو لعله لم يكن يمر - بتجربة طويلة في مضمار
الشكل التقليدي للمسرحية • بل في لحظة اجتاز خشبة المسرح الى ارضية
المتفرجين • وفي لحظة أيضا صار يقدم ألوانا من المسرح التي تروج بين
التجريد والسيرالية واللامعقول • ونعى الكتاب قالب المسرحية الاصيل
وطبيعة المسرح في الرمز والايماه ليحلوا محلها صورا خطابية ومشاهد
استعراضية •

أما في الفلسفة فقد كنا أسعد حظا لأننا شهدنا مولد الفلسفة
المصرية بصورة صريحة أول الامر ثم صارت هذه الصورة تتبلور في
أيدى مفكرينا الى أن استقر لهم الأسلوب الفلسفي • فنشأت نظريات
النشوء والارتقاء وفلسفات التطور قبل الحرب العظمى ثم استمرت حتى
عاصرت نزعات الشك والمتشككين فيما بين الحربين • وداهمت الوجودية
أوساط الفلاسفة بعد الحرب المالية الثانية وطلعت على الناس بمصطلحاتها
الجديدة حتى لحقت بها الوضعية المنطقية وحاولت هذه الأخيرة أن تخمد
أنفاس الفلسفة الوليدة بتحديداتها الحسية الساذجة • وأصبح
المشتغلون بالفلسفة حيارى بين قدرتهم على التحليل والدراسة وبين
النزعات المستحدثة التي تحيهم من التقدم في الميدان الذي اختصوا به •
فانصرفت غالبيتهم الى مجالات ثقافية أخرى لاتعرضهم لوطأة النقد
والتفنيد •

وتأرجحت القصة بين الواقعية والانسياب التصويرى من جهة وبين
الطبيعية والتحليل النفساني من جهة أخرى • ونقلت بذلك منطق الخيال
الذي يسمح بالتقاء عناصر الفن القصصى جميعها في السرد والحكاية •

ومن الطبيعي ولا شك أن تصدر في أكارنا وأرائنا عن متاعية
حقيقية لتقافة الغرب في تطوراتها الاخيرة • ولكن النتيجة التي نواجهها
اليوم هي انفصال الجمهور عن أهل الثقافة ورجال الفكر والأدب والفن •
أصبحت الفنون والأدب والفلسفات لا تمس الجمهور مسا مباشرا وصار
الكتاب ممزولين اللهم الا من واتاهم الله الشجاعة على أن يتخلصوا من
الاحتراف الاصيل •

وصارت حاجتنا ماسة اليوم الى ما يعيد الى الجمهور ثقته بنفسه
بحيث يستطيع أن يجارى التيارات الفنية والفكرية وبحيث يمكنه أن

يتنوق طوعم كل ما يدور فى الحياة من حوله . والمهم أيضا هو ألا تقصر الفلسفة من جانبها فى استيفاء هذه الحاجة . بل ان مهمة الفلسفة الاولى هى الاستجابة لمطالب الناس العاديين مع محاولة حفظ التوازن بين الاتجاهات العامة والبحوث الخاصة . فيقع على عاتق الفلسفة اليوم الكشف عن أوجه الضعف فى النظريات المتعلقة بكافة ألوان الفن والأدب . والفلسفة هى التى تقاوم الاتجاهات الرديئة وتؤيد الافكار الصحيحة . الفلسفة هى التى يمكنها أن تسبر غور النظريات المعروضة وهى التى تستطيع أن تفتن الى سلامة الاتجاه وحقيقة الوضع فى كل باب من أبواب الثقافة والمعرفة .

وليس بعجيب أن نراجع اثارىخ قليلا فنجد أن النقد فى الشعر والأدب بدءوا بنظريات أرسطو واستمروا يدرسون على أيدى شربنهاور ولستيج وأشليجل وكولريديج وأخيرا سارتر . وكذلك الحال فى نظريات الفن والذوق والجمال . فالمشتغلون بالفلسفة قادرون على أن يوضحوا الاصول النظرية والمبادئ الأساسية فى كل علم وفن . وعن هذا الطريق سنظفر بالبيئات الحقيقية فى موقفنا الفلسفى الجديد .

ولكن لاتلبث أن تظهر لنا العقبات . فما هى الفلسفة أولا وما هى مهمتها ؟ وما هو وضعها بعد أن كادت تضيع من الوجود ؟

أحب هنا أن أشير الى شئ هام وهو أن الفلسفة تقوم أساسا على فكرة نقض رأى برأى ومناقضة حجة بحجة . فاذا هاجم الميتافيزيقا مهاجم فها أمر طبيعى معقول لأنه فى طبيعة الميتافيزيقا ذاتها كعلم . الميتافيزيقا بطبيعتها مرفوضة ورفضها هو حقيقة كيانها . فليست مشكلة الميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة هى ألا تكون مفهومة وإنما من أدق خصائصها أن تكون مرفوضة منقوضة . هذه الخاصية من صميم كيانها ومن صلب بنائها . وعلى كل فيلسوف أن يعلم مقدما أن مذهبه سيتعرض للنقد والتفنيد من قبل معاصريه أو من يأتون بعده . وتاريخ المذاهب الفلسفية ملء بالأمثلة والحقائق المتصلة بهذه الظاهرة بل أكثر من هذا أن تاريخ الفلسفة لم يخل قط ممن ينكرون شرعية الميتافيزيقا .

فهل نأمل بعد هذا قيام فلسفة مصرية ؟ والجواب طبعا بالاثبات لأن الذين يرفضون الميتافيزيقا هم أحد فرعين : أما أنهم لايمترفون بالميتافيزيقا ويرفضونها من حيث الشكل ومن حيث الموضوع قبل أن يختلطوا بعلومها . وإما أنهم يقبلون على دراستها وبحوثها ويصحبون من رجالها ثم يوجهون اليها النقد العنيف . فالفرق الاول يعارضها مع رفضها . والفرق الثانى يعارضها مع اجتيازها .

فإذا كانت الفلسفة لا يتحقق لها كيان إلا بالانتقال من رفض الى رفض ومن تصحيح الى آخر وإذا كان موضوع الفلسفة ذاته هو مجموع هذه الثورات العميقة التي أخذت أسماء مختلفة في تاريخ الفكر لم يعد هناك خطر من محاولات الاجتياز المتكررة من وقت لآخر بل صار موضوع الفلسفة ذاته هو المعارضة مع الاجتياز أو الإنكار والرفض مع التقدير والتوكيد . فقد عارضت فلسفة أرسطو مذهب الأفلاطونية وتمازجت الرواقية مع الاثنين ، ثم هب ديكارت فعارض كل ماسبقه من الفلسفات ، واجتاز « كانط » كل الفلسفات غير النقدية حتى جاء المحدثون فخلقوا الفجوات بين النظم والمذاهب « وهوسرل » يرى أن الفلسفة تطورية وانها مرحلة انتقال ولا توجد نتائج فلسفية نهائية .

ليس هناك إذن غرابة في أن تقوم الفلسفة بالنقض والاجتياز لأن هذه العملية ذاتها هي الفلسفة . و « كانط » الفيلسوف هو الذي علمنا أن نقد الميتافيزيقا هو ميتافيزيقا الميتافيزيقا . وهذا التعبير الأخير معناه أننا نشتغل بالميتافيزيقا الواعية العارفة لكل ظروفها وأساليبها ومواقفها وحلودها .

ونأتي ثانيا الى مشكلة الميتافيزيقا وصلتها بالحقائق العلمية المحسوسة . فنحب أن نتفق مرة أخرى على معنى كلمة العلم . وكلمة العلم لا تطلق فقط على العلوم الطبيعية . بل يمكن القول أيضا أن أي باب من أبواب المعرفة يصير علما إذا اتفق له سياق خاص ومنهج خاص . وكل بحث نقدمه في أي فرع من الفروع مع الحرص على أصول وقواعده هذا الفرع أخذ صفة العلم . والبحث الذي نقدمه في باب السحر والتنجيم أو في باب الادب والفن أو في باب التاريخ والاجتماع يصير علما يقدمه يحافظ على طبيعة البحث الذي يختص به وبقدر ما يوافق مقتضيات الفرع الذي يدور فيه . تظهر علمية البحث من مدى تماشيه مع حقيقة وكيان فرع تخصصه ومن مدى مجاراته لأصوله الوجودية والمنهجية . قد لا توافق على ما يرد به من المعلومات والبيانات ولكنك ستعترف أولا تعترف بأنه متماش مع طبيعة المادة التي يدرسها .

فصفة العلمية تنشأ إذن من نطاق الأفكار مع مقتضيات البحث . وهذا يجعلنا أكثر شجاعة حين نحاول أن نغتنق الى دقائق العلوم التي نشغل بها . فالفلسفة قائمة لا محالة بوصفها ميتافيزيقيا تبحث في وضعية الأشياء وحقائق الوجودات . وإذا جازنا أن نشارك في تحديد السياق العام الذي تنبني عليه الميتافيزيقا كعلم أصبح لنا نوع من

الاضافة الى حقيقة الفكر وصرنا اقرب' الى ينبوع الحقائق الخالصة .
فالميتافيزيقا هي سجل الفكر البشرى فى تطور لهبنة فوق لبنة أو لبنة فى
مقابل لبنة . ولا بد أن يستمر البناء . ولوحاولنا مرة أن نقوم بعملية
من عمليات الرفض مع الاجتياز أو النقص مع التثريب لثبتت لنا القدرة
على خلق فلسفة مصرية تتابع الفكر فى تطوره وتنشئ للفكر هيكلًا جديدًا
من صنع أيد وعقول عربية .

بقى أن ننظر الآن فى مسألة التمهيد لا يجاد فلسفتنا . أعنى لابد
أن ننظر فى أمر يمس جوهر الفلسفة وهو موضوع لغة الفلاسفة . من
الضرورى أن نضع حداً لفوضى استخدام المصطلحات وترجمتها والاختلاف
على معانيها . وكل المشاكل التى أضافت الى فلسفتنا المعاصرة عقبات،
كبيرة قد نتجت عن إهمالنا للمصطلح العربى المناسب . كل الصعوبات
التي ظهرت فى سبيل قيام فلسفتنا العربية قد نتجت عن إهمالنا لتنظيم
لغة الكتابة الفلسفية . أو بعبارة أخرى لا يزال اختلافنا على تداول
الألفاظ واستخدامها مصدر القلق الحقيقى فى تصوراتنا، الفلسفية .

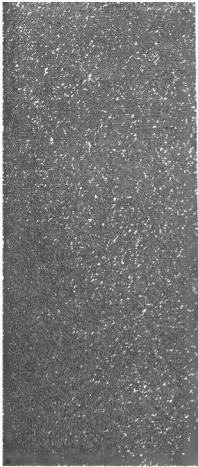
وقد ظهرت عندنا محاولات عدة لتذليل هذه العقبة . ولكننا
محاولات فردية مشتتة لا يتفق عليها اثنان . وهى بهذا تزيد من قوة
الاختلاف . من السهل جدا اذا عرفنا اللغة التى نتعامل بها أن نشرع
توا فى التأليف الفلسفى المبتكر . ونحن لا نطالب بتحديد حاسم للمعاني
الكلمات . فمن الضرورى أن تبقى للكلمات ظلالها . ولكن المهم هو أن
يوجد عندنا مصطلح عربى متفق عليه بين المشتغلين بالفلسفة وإن نجد
العبارات السلسلة الواضحة للمعاني والموضوعات والأشياء والأفكار .
كذلك يهمنى أن نجد مقابلا عربيا لكل الكلمات التى تجول فى أذهاننا
باللغات الأوروبية .

إذا أزلنا هذه الصعوبة من طريق المشتغلين بالفلسفة قضينا على
أخطر عقبة فى سبيل قيام فلسفتنا المصرية . من هذه النقطة سنتمكن
من ابتكار الأساليب الأصلية المتجاوبة مع كياننا العقلى والروحى .
سنستطيع أن نناقش أخطر الأفكار وأن نخلق أقوى الاتجاهات وأن نثبت
أقدامنا فى حقل الفلسفة مع أعلام الفكر العالمى . والمهم أولا هو أن
يألف مثقفونا تداول الكلمات فى استخدامهما الصحيح . وبعد ذلك ستمرن
عقولنا على مداولة العمل الفلسفى . سيمكن أن نقض على مذهب
الفلاسفة وأن نستخرج منها وجهة نظر مستحدثة فتتابع بذلك سير
الزمن وتتيح لفكرنا العربى الاصيل فرصة التكوين والتبلور والازدهار .

الفهرس

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٣
الباب الأول :	
الفلسفة الظاهرية	١٣
الباب الثاني :	
فلسفات علمية	٨٧
الباب الثالث :	
فلسفات إنسانية	١٢٥
الباب الرابع :	
الفلسفة الوجودية	١٦٥
الباب الخامس :	
الفلسفة الوضعية المنطقية	٢٥٧
الباب السادس :	
الفلسفة في مصر	٣٠٣
خاتمة	٣٦٣

الدار القومية للطباعة والنشر



الدار القومية للطباعة والنشر



العدد ١٣٤

التمن ٣٧

١٩٦٦/٥/١٥